

# ZEITSCHRIFT FÜR ETHNOLOGIE

---

Organ der Berliner Gesellschaft

für

**Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte**



Dreiundsiebzigster Jahrgang  
1941

---

Mit 139 Abbildungen im Text und 1 Doppeltafel

---

BERLIN  
SPRINGER-VERLAG OHG  
1944

ZEITSCHRIFT

1918

ETHNOLOGIE

Organ der Berliner Gesellschaft

Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte



Neuauflage des Jahrgang

1917

Verlag von A. Heine, Berlin, Gräfenhainichen

BERLIN

Druck von A. Heine GmbH., Gräfenhainichen

1918



# I. Abhandlungen und Vorträge.

## Die Ziele und Formen griechischer Völkerkunde dargestellt am Beispiel ihrer Anfänge.

Von Karl Deichgräber, Göttingen.

Dem Andenken meines Bruders, des Landwirts Fritz Deichgräber, gefallen am 14. 6. 1915 bei Jaroslau (Galizien) und meines Neffen, des Geographen Dr. Franz Kluge, gefallen am 14. 6. 1940 bei Samoigneux (Verdun).

Als Odysseus auf seiner Irrfahrt in die Nähe der Kyklopeninsel kommt, landet er zunächst an einem Eiland, das noch kein menschlicher Fuß betreten hat. Nur große Mengen wilder Ziegen bevölkern die Insel, obwohl ihr Boden fruchtbar ist und jederlei Ernte zu tragen vermöchte. Üppige Saaten könnten hier gedeihen und ein guter Wein. Wiesen, als Weideland geeignet, sind vorhanden, und in einem gut geschützten Hafen könnten Schiffe gefahrlos anlegen. Diese Vorzüge der Insel erwähnt Odysseus, wie er den Phäaken von seiner an Abenteuern so reichen Fahrt erzählt. Den Kyklopen ist Schiffbau und Schifffahrt unbekannt, so haben sie dieses Eiland, obwohl ihre eigene Insel nur in mäßiger Entfernung liegt, niemals betreten. Andere Menschen hätten den fruchtbaren Boden längst in ertragreiches Acker- und Weideland verwandelt. Odysseus und seine Gefährten kommen aus dem Staunen nicht heraus, als sie die bisher unberührte Insel in allen Richtungen durchstreifen. Mit dem Auge eines Menschen, der den geeigneten Platz für die neue Ansiedlung sucht, wie ein griechischer Kolonist, der die neue Heimat entdeckt, die ihm das zum Leben Notwendige und vielleicht noch etwas mehr darbietet, betrachtet und beschreibt er die fruchtbare Insel (Od. 9, 116—151)<sup>1)</sup>.

Mit seinen Gefährten erlegt er dann eine Anzahl der wilden Ziegen, sie schmausen und verbringen, gesättigt und die Ruhe genießend, die Nacht an der Anlegestelle. Aber ihr Blick ist schon am Tage vorher hinübergeschweift zu der zweiten Insel. Aufsteigender Rauch und herüberschallende Stimmen waren ihnen Zeichen, daß sie bewohnt ist. Als der neue Morgen anbricht, überquert Odysseus mit seinem Schiff den Sund und, begleitet von zwölf Gefährten, gelangt er zu der Höhle des Kyklopen, der draußen seine Schafe weidet. Er will erkunden, wer die Bewohner dieser Insel sind, sind es rechtlich gesinnte, gottesfürchtige und gastliche Menschen oder solche, die das den Sterblichen zugewiesene Maß und Gesetz nicht kennen. Nun betrachten Odysseus und seine Begleiter, was eine menschliche Hand anfertigte. Sie sehen die Hürden, in denen die Schafe nach Alter und Geschlecht gesondert untergebracht werden, die Geräte, die der Käsebereitung dienen, und was sonst zur Wirtschaft des Kyklopen gehört. Da ist der erste Gedanke der Gefährten, man solle

<sup>1)</sup> Ithaka dagegen ist rauh und karg, aber die Insel nährt tüchtige Männer 9, 25ff.



schnell einen Vorrat Käse zusammenraffen und zum Schiff zurückkehren. Aber Odysseus lehnt ab. „Ich wollte ihrem Rat nicht folgen“, gesteht er, als er bei den Phäaken berichtet, „sondern ihn selber sehen, wissen, ob er mich gastlich aufnehmen würde.“ Als der Abend herannaht, kommt der Mann heim, der diese Behausung bewohnt, der einäugige Riese, und Entsetzen ergreift alle, wie er sie anspricht. Es folgt der Verlust von dreimal zwei Gefährten und das glückliche Entkommen der übrigen dank der Schlaueit und Entschlossenheit des listensinnenden Odysseus.

Was trieb Odysseus, da zu bleiben und den Rat der Gefährten auszuschlagen? Er gibt selbst zu: schon als er zu der Kyklopeninsel aufbrach, sagte ihm eine Ahnung, daß er es mit einem Menschen von ungewöhnlicher Stärke, den keine Sitte bezähmt, zu tun bekommen würde (9, 213ff.). Ihn lockt die Lust des Abenteuers, die Sehnsucht, das Fremde und Ungewohnte zu erleben, der alte Trieb, vieler Menschen Städte zu sehen und ihre Gesinnung kennenzulernen, es steckt in diesem Entschluß wie in Odysseus' ganzem Wesen etwas vom Trieb des Forschers und Entdeckers. Es ist das Einzigartige an der Dichtung Homers, daß nirgends, was so nahe läge, das lehrhafte Element das dichterische unterdrückt oder gar aufhebt, und daß doch in der ganzen Darstellung Odysseus als die Urgestalt des forschenden Menschen sichtbar wird, anders gesagt, daß der Forschertrieb gerade auch dem Dichter Homer seine Kräfte leiht. Mag man auch anderes behauptet haben<sup>1)</sup>, es durchbricht die Einheit der dichterischen Gestaltung nicht, wenn Odysseus noch vor der eigentlichen Erzählung des Abenteuers ein Bild von der Lebensweise der Kyklopen gibt. Schon hier berichtet er, daß sie auf den Gipfeln der Berge hausen und daß sie kein anderes Recht und keine andere Gemeinschaftsform kennen als die Familie und den Rechtsspruch ihres Oberhauptes (9, 105 bis 115). Diese Bemerkung kann, aus dem Zusammenhang gelöst, wie eine nachträglich eingeschobene ethnographische Notiz wirken, und doch hat sie in der Gesamterzählung, z. B. wenn sie dem Hörer eine Vorahnung des kommenden Unheils gibt, an dieser Stelle ihren klar erkennbaren Sinn. Die ethnographische Schilderung hat ihren festen Platz in der Erzählung. Aber auch allgemein gesehen hat es seinen festen Sinn, daß Odysseus zu dem rechtlosen Volk der Kyklopen kommt, wie es andererseits von höchster dichterischer Wirkung ist, daß er gerade bei den Phäaken, diesen glücklichen, götternahen Menschen, die Geschichte seiner Leidensfahrt erzählt. Es ist ja nicht anders, um wenigstens dieses Beispiel aus dem älteren Epos zu erwähnen, wenn in der Ilias Zeus seinen Blick von der Walstatt vor Troja zu den gerechten und gesegneten Völkern am nördlichen Rande der Erde schweifen läßt (XIII, 1ff.). Das dichterische Empfinden ist bei Homer mit dem Forschertrieb eine Einheit eingegangen. Was, künstlerisch-technisch, gesehen sich als das dichterische Mittel des Kontrastes begreifen läßt, ist, von der Entwicklung des griechischen Geistes zur Wissenschaft aus betrachtet, ein Spannungsverhältnis, das die völkerkundliche Forschung aller Zeiten stark mitbestimmt hat. Wie diese Dichtung dem Möglichen und dem Märchenhaften in gleicher Weise die Grenze setzt — Sindbad der Seefahrer erlebt auf seinen sieben Fahrten nach Art und Zahl mindestens das Siebenfache an Abenteuern, verglichen mit denen des Odysseus —, schon darin ist sie die Vorläuferin der griechischen wissenschaftlichen Völkerkunde. Dann aber lebt in der Gestalt und dem Schicksal des Odysseus, seinen Trieben, Entschlüssen, Taten und Erfahrungen all das, was die griechische Ethnographie an Motiven und Ideen geleitet hat, der Drang nach dem Wissen von allerlei Fremdem, dem Eigen- und

<sup>1)</sup> Vgl. etwa Ed. Schwartz, Die Odyssee, München 1924, 30.



Andersartigen des fremden Volkes, das in dem doppelten Sinn des Anziehenden und Abstoßenden reizvoll wirkt. Wo der Blick sich über das Bekannte hinaus weiten will, werden die geheimnisvollen inneren Triebkräfte lebendig, die ein Wunschbild erfüllt sehen oder auch ein Gegenbild entstehen lassen, und oft wandeln sie das Sehen zu romantischer Schau. Ist die Schilderung der ersten Insel bestimmt durch den Blick des Kolonisators, der die wirtschaftlichen Möglichkeiten des neuentdeckten Landes abwägt und sich nur wundert, daß es noch nicht erschlossen ist, so die Erzählung des Kyklopenabenteuers mindestens mitbestimmt durch den Trieb des Forschers, den es drängt, die Lebensart fremden Menschentums auch aus reinem Wissenstrieb kennenzulernen. Wie andererseits unverkennbar bleibt, daß der Blick bei allem Sinn für das Vierterlei der Erscheinungen gerade auf die Völker und die Lebensformen gerichtet ist, die so oder so in einem inneren Bezug zu Odysseus' Wesen und Leben stehen. Steht doch auch dem Trieb in die Fremde die Sehnsucht nach der Heimat gegenüber, der Nymphe Kalypso die Gattin Penelope.

## 2.

Die Odyssee mag um 700 bei den kleinasiatischen Ioniern entstanden sein. Wir übergangen zwei Jahrhunderte und bemerken nur, daß vor allem in dieser Zeit die materiellen Voraussetzungen geschaffen sind, auf denen dann die erd- und völkerkundliche Forschung der Griechen aufbaut. Nur Skylax aus Karyanda in Karien, wie sein Name sagt, ein Mann griechischen oder mindestens halbgriechischen Blutes, soll als einer der Forscher genannt sein, die uns aus der Zeit vor Hekataios von Milet, dem ersten Geographen von spezifisch wissenschaftlicher Haltung, als Entdeckungsfahrer und Schriftsteller bekannt sind. Dem Skylax gab noch vor 500 Dareios den Auftrag, die Lage der Indusmündung und ihre Seeverbindung mit Ägypten zu erforschen, wie es bei Herodot charakteristisch heißt: „Er sandte zu Schiffe aus unter anderen Leuten, von denen er einen zuverlässigen Bericht glaubte erwarten zu können, auch den Skylax aus Karyanda“ (4, 44). Von einer Stadt in den östlichen Satrapien des persischen Reiches brach er auf, fuhr auf dem Fluß bis zur Mündung und durch den Indischen Ozean nach Westen, bis er in das Rote Meer und nach Ägypten gelangte. Skylax unternahm die Fahrt im Auftrage des Perserkönigs, er bereitete mit seinen Erkundungen den Feldzug des Dareios in diese Gebiete vor. Aber indem er die tatsächlichen Voraussetzungen dieses Zuges erforschte, dem wohl auch wirtschaftliche Ziele zugrunde lagen, und noch mehr dadurch, daß er die Ergebnisse seiner Entdeckungsreise in einer griechisch geschriebenen Schrift veröffentlichte, ist er als ein Mann mit wissenschaftlichen Absichten gekennzeichnet. Die Erweiterung des Erd- und Völkerbildes ist sein Ziel gewesen, und so gehört er in die Linie, die auf Hekataios zuführt<sup>1)</sup>. Erst wenn wir uns einer solchen Leistung erinnern, die nur als Beispiel genannt sein möge — die Geschichte der Erd- und Völkerkunde ist in dieser Zeit bis auf wenige Ausnahmen eine Geschichte der Namenlosen —, können wir die Eigenart und Richtung des hekataischen Forscherwillens recht begreifen.

Denn Hekataios ist der Mann, der unsere besondere Aufmerksamkeit verdient, und zwar nicht nur mit seinem wissenschaftlichen Werk, sondern auch als gesamte Persönlichkeit. Er stammt aus Milet, und das bedeutet aus dem führenden Gemeinwesen Ioniens dieser Zeit. Er gehört dem Adel dieser Stadt an und, was schon seine zahlreichen Reisen voraus-

<sup>1)</sup> Zu Skylax vgl. W. Reese, Die griechischen Nachrichten über Indien bis zum Feldzuge Alexanders des Großen, Leipzig 1914, 2 u. 40, weiter E. Meyer, Gesch. des Altertums III, 99 (3. Aufl. S. 93). R. Hennig, Terra incognita Bd. 1.



setzen, dem begüterten Kaufmannstande. Was von ihm und seinem Leben überliefert wird, ist dem Umfange nach nicht viel, aber das Wenige ergibt ein einheitliches Bild. Wer Reisen in solcher Zahl und Ausdehnung unternommen hat wie Hekataios, muß ein guter Kenner wirtschaftlicher Möglichkeiten und ein weltgewandter, im Praktischen nie versagender Herr gewesen sein. Wo wir ihn an der ionischen Aufstandsbewegung gegen den zur Küste des Mittelmeers strebenden Ausbreitungsdrang der Perser beteiligt finden — er gehört zu der näheren Umgebung des Führers der aufständischen Städte, des Aristagoras von Milet —, erscheint er als der nüchterne Kalkulator der realen politischen Möglichkeiten. Er rät von dem gewagten Vorhaben ab, indem er alle Völker aufzählt, über die Dareios gebietet, fügt aber, als er erkennt, daß seiner Warnung der Erfolg versagt ist, den Rat hinzu, falls man den Kampf wagen wolle, sich in einer Kriegsflotte den nötigen militärischen Rückhalt zu schaffen, wobei er — für griechische religiöse Begriffe geradezu skrupellos — zu überlegen gibt, daß diese Flotte gegebenenfalls mit den von dem Lyderkönig gestifteten Schätzen des Branchidenheiligtums, die bei einem Angriff der Perser doch verloren seien, erbaut werden könne (Her. 5, 36; vgl. 1, 27). Als dann einige Zeit später der Aufstand niedergeschlagen ist, tritt er dem Plan, nach Sardinien oder Thrakien auszuwandern, entgegen und macht den Gegenvorschlag, sich auf der der Küste vorgelagerten kleinen Insel Leros festzusetzen, um, wenn es die Umstände erlauben, nach Milet zurückzukehren (Her. 5, 125. 6). Wie er zu Beginn des Unternehmens sein Wissen in den Dienst der Sache stellt, anders als Aristagoras die gegebenen Möglichkeiten nüchtern abwägt, um darauf seine Vorschläge zu gründen, so ist er, was noch schwerer wiegt, auch im Augenblick des Zusammenbruchs ein realistisch denkender Ratgeber, der sich in der Verzweiflung nicht überwältigen läßt<sup>1)</sup>. Eben diese Haltung tritt uns entgegen in seinem wissenschaftlichen Werk, seiner Erdbeschreibung und seinen genealogischen Forschungen, von welchen letzteren wir wenigstens das Grundsätzliche zu berücksichtigen haben. Übrigens widerspricht es dem Bilde, das wir auf diese Weise von seiner Persönlichkeit erhalten, keineswegs, wenn Hekataios eines Tages der Öffentlichkeit ein Werk vorlegte, das den Anspruch erhob, die abschließende Darstellung alles dessen zu sein, was ein Mensch mit nüchternem Blick und völlig undichterischem Ethos zu den Fragen der Geographie und Ethnographie des Erdkreises zu sagen hatte.

Wie sah dieses Werk des Hekataios aus? Was enthielt es? Es war, wie wir mit einiger Sicherheit behaupten können, die Darstellung der Ergebnisse einer großen Reise zu Schiff und zu Lande an den Küsten und in den Ländern der drei Erdteile Europa, Asien und Afrika, von der nur alles, was an die Reise selbst erinnerte, vornehmlich das Persönliche, abgestreift war. Allem Anschein nach vermittelte das Werk dem Leser nur die auf eigenen und fremden Erkundungsreisen gewonnenen Erkenntnisse und Vorstellungen und zwar nach dem Schema der alten „Periploi“, den Beschreibungen der Fahrten entlang den Küsten mit Abstechern in das Landesinnere, insbesondere dort, wo Straßen und viel benutzte Wege dazu die Gelegenheit gaben. Bis an den fernen Rand des Erdkreises — den weißen Fleck auf der Landkarte gab es schwerlich — gingen die Angaben über fremde Völker. So berichtete Hekataios, um ein Beispiel anzuführen, im wesentlichen der westöstlichen Richtung folgend, von dem Gebiet der Parther und ihren näheren und fernerer Nachbarn u. a. das

<sup>1)</sup> Daß Hekataios bei Herodot etwa vom Typus des „Warners“ bekommt, soll nicht übersehen werden; vgl. auch 5, 36 mit 4, 83 und 1, 170 (Rat des Bias). Was ihn von Artabanos und den anderen Warnern unterscheidet, ist sein ausgesprochen realpolitisches Denken, dem das religiöse Moment fehlt.



Folgende: „In der Umgebung des sogenannten hyrkanischen (= kaspischen) Meeres gibt es hohe Berge und dichte Wälder, auf den Bergen die Hagebutte“. „Angrenzend an die Parther nach Sonnenaufgang zu bewohnen Chorsmies das Land, ihr Gebiet erstreckt sich über Ebenen und Berge. Dort gibt es wilde Büsche, die Hagebutte, Weide und Tamariske.“ „In demselben Gebiet liegt die Stadt Chorsmie“ (FGrHist. Hekat. Fr. 291—293). Nüchterne Angaben über den Sitz und die Lage der Völker werden dem Leser vorgelegt, z. T. versehen mit Entfernungsbestimmungen in der Form von Angaben über die notwendigen Tagesreisen und anderen ausgesprochen sachlichen, fast dünnen Angaben, wie z. B. hier über die Besonderheiten des Landes, vor allem seine Flora. Andere Angaben betreffen die Bewohner, ihre Sitten und ihre Lebensweise, was sie essen, trinken, ihre Tracht, welche Götter sie verehren. Dazu gesellen sich Auskünfte ausgesprochen geographisch-physikalischer Art, z. B. über die Lage der Quellen eines großen Flusses wie des Nil, die Nilschwelle, den Okeanos, der die Erde umgibt. Ein seltener Wissensreichtum bietet sich dar, die Frucht früherer und nicht zum mindesten eigener Reisen, die ebenso dem wirtschaftlichen Gewinn wie der Erforschung des Landes und vor allem auch der Überprüfung bestehender Vorstellungen gegolten haben. Ein ungeheurer Hunger nach Wissen ist vorhanden, der sogar über das durch Erfahrung Greifbare hinausgeht — im Abschnitt über Ägypten wurde z. B. über den Vogel Phönix recht Wundersames berichtet —, Hekataios ist aufgeschlossen für die Vielheit und die zahlreichen Möglichkeiten menschlicher Lebensformen. Er ist, so gesehen, ein *φιλομαθής* und ein *πολυμαθής* und in diesem Sinn ein geistiger Verwandter des Skylax, dessen Schrift er gekannt haben wird. Was ihn vor diesem und erst recht vor allen früheren auszeichnet, ist zweierlei, einmal eine stärker entwickelte kritische Haltung allem gegenüber, was andere berichten, dann daß sein Bild in gleicher Weise auf Vollständigkeit und Übersichtlichkeit abgestellt ist. Zu dem Ersten können wir hier ohne weiteres den Einleitungssatz seines genealogischen Werkes zitieren, der auch für sein geographisches Werk Gültigkeit hat: „So spricht Hekataios von Milet: Das, was in diesem Buche steht, habe ich so geschrieben, wie ich es für wahr halte. Denn die Überlieferungen der Hellenen widersprechen einander und sind, so erscheint es mir, wert, ausgelacht zu werden“<sup>1</sup>). An die Stelle des Falschen und Erdichteten will er das ihm richtig und gesichert Erscheinende setzen, das Wahre, und wenn wir auch die in dem zweiten Satz enthaltene Polemik nicht überbetonen wollen, so erkennen wir doch deutlich das Überlegenheitsgefühl gegenüber den allgemein verbreiteten, von Dichtern und Phantasten genährten Bildern, das gerade dem Aufklärer eigen ist. In der Ausdrucksweise, die auf jeden Schmuck und Überfluß verzichtet, spiegelt sich dieselbe Nüchternheit und derselbe Anspruch auf Sicherheit und Zuverlässigkeit der Aussagen<sup>2</sup>). Das zweite aber hängt mit dem ersten aufs engste zusammen. Spüren wir schon in dem Einleitungssatz des genealogischen Werkes den Einfluß des neuen Wirklichkeitsbewußtseins, das in den physikalischen Erklärungsversuchen der milesischen Philosophen, voran des Anaximander, seinen stärksten Ausdruck gefunden hat, so denselben Geist in den Gedankengängen, in denen Hekataios über das Sinnlich-Faßbare hinausgeht. Hekataios' Schrift ist eine Art Kommen-

<sup>1</sup>) Übersetzung nach Ed. Schwartz, Fünf Vorträge über den griechischen Roman, Berlin 1896, 33. Vgl. Ed. Meyer, Kl. Schriften II 12.

<sup>2</sup>) Das *ὡς μοι δοκεῖ ἀληθὲς εἶναι* und *ὡς ἐμοὶ φαίνεται* ist Ausdruck für das Bewußtsein der Subjektivität, aber nicht der skeptischen Willkür. Hekataios hat, wenn er eine mythische Version ablehnt, seine Gründe, vgl. z. B. frg. 27, und dazu jetzt Papiri Milanesi I 51, 28.



tar zu der ersten Erdkarte, die entworfen zu haben das Verdienst des Anaximander ist. Diese Karte ist nun korrigiert und vervollständigt, ausgefüllt mit den Namen von Gebirgen, Flüssen und Völkern, Bemerkungen über deren Eigenart, vor allem ihre Sitten und so auch eine Karte von völkerkundlichem und wirtschaftsgeographischem Charakter. Alle Gegebenheiten ordnen sich zu einem übersichtlichen, in allen Einzelheiten ausgeführten Gesamtbilde. Hekataios will nicht nur vieles geben, sondern ist auch auf Vollständigkeit bedacht und bei allem Sinn für Vollständigkeit zugleich wieder auf Übersichtlichkeit. Einzelne ins Geschichtliche reichende Angaben trugen zur Erklärung eigentümlicher Übereinstimmungen in den Sitten von getrennt, oft weit getrennt lebenden Völkern bei. Die Erdteile formten sich zu gleichmäßigen Gebilden, so wenn Europa, Asien und Afrika durch zwei bis zum Okeanos reichende Ströme getrennt wurden (Nil und Phasis), oder wenn Völker von entgegengesetzten Lebensgewohnheiten auch in entgegengesetzten Richtungen ihren Platz bekamen, auf der Karte also einander gegenübergestellt wurden<sup>1)</sup>. Gerade darin erweist sich Hekataios als ein Mann, der mehr ist als der Verfasser eines zu rein praktischen Zwecken bestimmten Handbuches. Darüber hinaus aber wollen wir nicht unterschätzen, wie stark bei aller Nüchternheit seiner Angaben der Sinn für das Andersartige eines fremden Volkes in ihm gewesen sein muß. Aischylos und Sophokles, besonders der erste, haben das, was sie über die Fremdartigkeit barbarischer Sitte in ihren Dramen berichteten und bis zum tragischen Konflikt ausgestalteten, im wesentlichen aus Hekataios geschöpft. Wir beschränken uns bei unserer Charakteristik des Hekataios auf die besondere Eigenart dieses Mannes, dem wir nun auch von seiner Wissenschaft her zutrauen, daß und wie er in die politischen Probleme seiner Zeit mit seinem nüchternen Rat eingegriffen hat.

## 3.

Aufs Ganze gesehen, ist Hekataios' Periegeese nicht aus dem Erlebnis des Fremden geschrieben, sondern mit dem Willen, zu sammeln, zu ordnen und zu begreifen, mit dem Verstande, nicht mit dem Sehnen und Hoffen des Menschen oder auch seiner Abneigung. Auch die später entstandenen geographisch-ethnographischen Werke sind von dem gleichen Geiste getragen und durch denselben wissenschaftlichen Stil gekennzeichnet, der für Hekataios charakteristisch ist. Wir erkennen die Tradition sofort wieder bei Herodot von Halikarnaß in den ethnographischen Exkursen seines Geschichtswerks. Mehr als einmal knüpft Herodot direkt an Hekataios an, sei es, daß er das Material seines Vorgängers übernimmt, sei es, daß er es vermehrt oder kritisch dazu Stellung nimmt. Es gibt bei Herodot Partien, die uns ein Bild geben können, wie sich die Einzelsätze, die uns in den Bruchstücken aus der Schrift des Hekataios erhalten sind, im Zusammenhang einer geschlossenen Darstellung ausnehmen. Der eigene schriftstellerische Stil und die eigene Sehweise setzen sich nicht überall durch. Die Gesichtspunkte, von denen sich Herodot bei der Charakteristik eines Volkes leiten läßt, sind in vielen Fällen die gleichen wie die des Hekataios, und wenn er seine Kritik übt und im ganzen methodischer arbeitet als sein Vorgänger, etwa Selbstgesehenes und nur vom Hörensagen Bekanntes schärfer trennt, so ist zu bedenken, daß er mehr als 50 Jahre später schreibt. Das Erdbild ist, von wenigen Berichtigungen abgesehen, das gleiche, und gleich sind, aufs erste und allgemeine gesehen, die Kategorien seines völkerkundlichen Forschens und Beschreibens, etwa soweit es sich um fremde Bräuche

<sup>1)</sup> Ein wertvolles Beispiel für das zugleich rational und empirisch gerichtete Denken der altgriechischen Ethnographie gibt Hippokrates in *De aere aquis locis*. Ich kann hier auf diese Schrift nicht eingehen.



handelt. Aber Herodot ist mehr, und es war nicht richtig, wenn man einmal mit guten Gründen, wie es schien, annahm, Herodot sei zuerst Geograph bzw. Ethnograph gewesen und erst später Historiker geworden. Beides ist in seiner Denkweise voneinander nicht zu trennen, und als Geschichtsschreiber ist er doch ein Mann, der den Geist des in den Perserkriegen siegreichen griechischen Volkes verkörpert. Er hat in Athen das Staatsdenken eines Perikles und das tragische Weltdenken eines Aischylos und Sophokles in sich aufgenommen, so daß er nun, so sehr er dem Geist des Ionertums verbunden bleibt, aus der Sicht der attischen Polis die Großtaten seines Volkes und der Barbaren im Lichte einer tragischen Weltauffassung beschreibt. Weltoffen wie Hekataios, ist es ihm gleichwohl in seinen völkerkundlichen Berichten nicht nur zu tun um die Sicherung und gegebenenfalls auch Erweiterung des Wissens von der Erde und ihren Bewohnern, sondern er fragt auch nach den Ursachen für das Zustandekommen und den Ausgang der großen geschichtlichen Auseinandersetzung, die er darstellt. So wie er schlicht und ohne betonte persönliche Teilnahme, also ganz in der Art des Hekataios, einfach das Vorgefundene registrieren kann, so tritt er in anderen Fällen als Beurteiler mit festen Wertgesichtspunkten an die Gegebenheiten heran. Er fragt nach der *σοφία* eines Volkes, findet es schlaue und weise oder unaufgeschlossen und wenig gelehrig. Gerade damit entwickelt er ein Motiv der völkerkundlichen Forschung eigener Art. Ein Mann, der so an das Fremde herangeht, kann manches Volk überlegen finden und in mancher Sitte, wenn nicht etwas Vorbildliches, so doch der Überlegung wert erkennen.

Lassen wir Herodot selbst sprechen und zwar zuerst, wo er sich selbst als Forscher zeigt: 4, 46 stellt er folgendes fest<sup>1)</sup>: „Am Schwarzen Meer haben die Völker ihren Sitz, die in der Kultur am weitesten zurückgeblieben sind. Denn wir können in diesem Teil der Erde kein Volk nachweisen, das sich durch besondere Klugheit (*σοφία*) auszeichnete, ausgenommen das Volk der Skythen . . . Diese aber haben eine Erfindung gemacht, so etwas Kluges gibt es in der ganzen Welt nicht wieder, soviel wir wissen. Alles übrige finde ich nicht aufsehenerregend, aber ihre bedeutendste Erfindung ist die, daß kein Mensch ihnen entflieht, der sie angreift und daß man nicht imstande ist, sie zu fassen, wenn sie nicht aufgefunden werden wollen. Denn Leute, bei denen es weder Städte noch Mauern und Burgen gibt, sondern die alle wandernde Häuser haben, Bogenschützen zu Pferde sind, nicht vom Ackerbau, sondern von der Viehzucht leben, die ihre Wohnungen auf den Wagen haben, wie sollten solche Leute nicht unüberwindlich sein und schwer zum Handgemenge zu bringen?“ Herodot weiß, daß diese Art des Lebens in engster Beziehung steht zur Eigenart des von den Skythen bewohnten Landes, aber diese Skythen haben eben die Lebensform gefunden, die in ihrem Gebiet die geeignetste ist, und sich so als klug erwiesen. Das vermerkt Herodot. Dann ein zweites Beispiel, nun aus dem Abschnitt über die Lebensweise der Babylonier. Nachdem Herodot u. a. von der Fruchtbarkeit des Landes, dem Verkehr auf den Flüssen und der Tracht gesprochen hat, bringt er in seiner Beschreibung der babylonischen Bräuche, sich selbst mit kurzen Zwischenbemerkungen unterbrechend, die Darstellung dreier Nomoi in der Reihenfolge, in der er sie selbst bewertet (1, 196ff.). Zunächst die Erzählung von der Auktion der heiratsfähigen Mädchen, wobei die schönsten soviel einbringen, daß die häßlichen, die hinterher gegen die niedrigste Forderung versteigert werden, einen Geldzuschlag erhalten können, dann die Nach-

<sup>1)</sup> Ich folge in meiner Wiedergabe im wesentlichen der Übersetzung von Friedrich Lange.



richt, daß die Kranken auf den Markt gebracht werden, damit jeder, der vorüberkommt und der einmal an dem gleichen Leiden erkrankt war, dem Leidenden mitteilt, wodurch er gesund geworden ist, an dritter Stelle den Nomos von der Prostitution der Jungfrauen im Dienste der Göttin Mylitta, der babylonischen Aphrodite. Der zuerst berichtete Brauch ist nach dem Urteil des Herodot der weiseste und klügste (*ὁ σοφώτατος . . . κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην* sc. νόμος) und heißt deshalb auch der schönste (*κάλλιστος*), der folgende steht, gemessen an dem Maßstab der Klugheit, an zweiter Stelle, der dritte wird als der schändlichste und häßlichste (*αἰσχιστος*) bezeichnet. Wir bemerken dabei, daß in dieser Wertung „klug“ soviel wie „schön“ und auch anständig und ehrenhaft ist, entsprechend der alten Einheit der Begriffe des Wissens, der Tugend, Schönheit und des praktischen Nutzens<sup>1</sup>). Und auch das muß hier vermerkt werden, daß der an erster Stelle aufgeführte Brauch zur Zeit des Herodot, wie er selbst bemerkt, längst der Vergangenheit angehörte, daß also nur dadurch die Skala zustande kommt, daß er in die Vergangenheit zurückgeht. Gerade auch diese Feststellung zeigt, worauf es Herodot ankommt: Hier liegt nicht eigentliche *ιστορία*, wie wir die alte Form der ethnographischen Forschung mit Herodot bezeichnen dürfen, vor, sondern eher schon *φιλοσοφία*, das Wort in seinem ursprünglichen Sinn genommen. Des weiteren wäre in diesem Zusammenhang vielerlei aus dem zweiten Buch des Herodot, der Darstellung von Land und Volk Ägyptens, anzuführen, wo er und seine Landsleute nun ganz als die Empfangenden erscheinen. Ein Volk hat das andere belehrt, das ältere das jüngere, Ägypten ist das Ursprungsland so vieler praktischer und religiöser Einrichtungen seines Heimatlandes, auch der Dinge, die ihm die heiligsten sind. Die Eleer, die glauben, den olympischen Wettkampf aufs gerechteste und schönste eingerichtet zu haben, müssen sich von den Ägyptern belehren lassen, daß sie in einem wesentlichen Punkt (dadurch, daß sie ihre Mitbürger mitkämpfen lassen) einen schweren Fehler begangen haben (160). Der Priester Melampus hat nicht nur auf dem Felde der Mantik seine Weisheit bewiesen, sondern auch, indem er den Dionysoskult aus Ägypten nach Griechenland einführte (49). Herodot selbst läßt sich von den Ägyptern belehren. Es ist eigenartig, wie seine Kritik sich wohl gegen seine wissenschaftlichen Vorgänger richtet, nicht aber gegen die ägyptischen Priester, die ihm von der Weisheit und Überlegenheit ihrer religiösen Einrichtungen berichten. Mag auch das Erlebnis einer viel älteren Kultur zugrunde liegen, Herodot hätte in seiner Zeit bereits die volle Berechtigung gehabt, auf die Ägypter herabzusehen, und hat es doch nicht getan. Ich will dabei nicht behaupten, daß Hekataios das Verhältnis der ägyptischen und griechischen Kultur in einem anderen Lichte sah, aber bei Herodot fügt sich diese Anschauung in seine besondere Betrachtungsweise ein, und eben deshalb soll sie hier nicht übergangen werden<sup>2</sup>). Zuletzt sei auf die Darstellung der persischen Nomoi hingewiesen, denen Herodot ausgesprochen und unausgesprochen seine besondere Hochachtung nicht versagen kann (1, 131ff.). Mußte es auf einen Mann, dem ein Theologe wie Xenophanes vorausging, nicht den tiefsten Eindruck machen, wenn er erfuhr, daß die Perser ihre Götter nicht in

<sup>1</sup>) K. Trüdinger hat in seiner Dissertation (Basel 1918) über den Inhalt der *νόμοι* bei Herodot Gutes gesagt, nur scheint er mir den sophistischen Charakter des herodoteischen *σοφία*-Begriffs zu stark zu betonen. S. 28f. wird nicht recht klar, daß Herodot vom *κάλλιστον* sowohl im absoluten, für ihn selbst wie im relativen, für das einzelne Volk gültigen Sinn spricht. Nur den letzten Gesichtspunkt wird man bei den Sophisten wiederfinden.

<sup>2</sup>) Das gesamte Problem hat Joseph Vogt behandelt: Herodot in Ägypten, Genethliakon Wilhelm Schmid, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 5. Heft, Stuttgart 1929.



Menschengestalt darstellen, sondern ihre religiöse Verehrung den Kräften der Natur, an erster Stelle Zeus, den sie mit dem Himmelskreis gleichsetzen, darbringen? Konnte es ausbleiben, daß er den Persern ein Lob spendete, wenn sie nach festem Brauch, alles, was sie in der Trunkenheit beschließen, nüchtern geworden, noch einmal überprüfen und umgekehrt? Er hat ja selbst nach alter griechischer Eigenart den ruhig und sachlich denkenden Warner als feste Figur in seine Erzählungen aufgenommen (133). Beherrschend für seine Darstellung ist in all diesen Fällen das eigene Anliegen, das wir getrost als das Streben nach Weisheit bezeichnen können<sup>1</sup>). Wir wundern uns bei dieser Gesamthaltung auch nicht, daß Herodot die alte Vorstellung von den glücklichen und gerechten Völkern am Rande der bewohnten Erde, mag ihm auch jede zuverlässige Kunde fehlen, wieder aufnimmt. Hier entscheidet nicht die Beobachtung, sondern die Idee, die sich verwirklicht sehen möchte. Herodot tritt an die Gegebenheiten heran als *φιλοσοφῶν* und das heißt nicht zum wenigsten, mit den Ideen eines ethisch-politischen Denkers.

Diese Beispiele mögen genügen, uns den Forscher Herodot selbst am Werke zu zeigen. Besonders greifbar aber wird diese Betrachtungsweise, wo er einzelne Forschergestalten, nicht als *ιστορῶντες* im hekataïschen Sinn, sondern als *φιλοσοφῶντες* einführt. Ich verzichte auf eine Charakteristik der stehenden Figur des weisen Ratgebers, obwohl Herodot manchem Warner ethnographische Argumente in den Mund gelegt hat. Es soll hier genügen, auf zwei Gestalten hinzuweisen, zunächst auf den Skythen Anacharsis. Schon in der oben angeführten Einleitung seines Skythenkapitels bezeichnet Herodot den Anacharsis als einen *ἀνὴρ λόγιος*, als einen gelehrten und klugen Mann. Ausführlicher, aber in demselben Sinn charakterisiert er ihn, wo er die Geschichte seines Todes erzählt (4, 76). Anacharsis kam ums Leben, als er in seiner Heimat der großen Mutter, deren Kult er auf der Rückkehr von einer Reise nach Hellas in Kyzikos kennengelernt hatte, einem Gelübde folgend die Feier richten wollte: *γῆν πολλὴν θεωρήσας καὶ ἀποδεξάμενος κατ' αὐτὴν σοφίην πολλήν*, so führt Herodot den weisen Skythen ein, als einen Mann also, der einen großen Teil der Erde betrachtend und schauend bereiste und dabei zahlreiche Beweise von Weisheit liefern konnte. Worin diese Beweise bestanden, das zeigen die Nachrichten, die uns bei späteren Schriftstellern über Anacharsis erhalten sind, etwa die Aussprüche, die eine Reise des Skythen nach Griechenland voraussetzen, oder auch ein Wort, das Herodot selbst anführt und das ebenfalls von den Eindrücken einer Hellasfahrt ausgeht. Gerade dies letztere beweist, daß zu Herodots Zeit Aussprüche von Anacharsis im Umlauf waren. Bei der Gleichartigkeit des von Herodot angeführten Wortes und der späteren Überlieferung müssen wir den Kern der Lehre als bekannt voraussetzen, die Anacharsis später zu einem der sieben Weisen und zum kynischen Philosophen haben werden lassen. Mit ironischer Verwunderung stellte dieser Anacharsis fest, daß in den gymnischen Agonen der Griechen die Wettkämpfer selbst routinierte Sportler, die Schiedsrichter aber Laien sind. Oder ein ander Mal, daß die Griechen beim Beginn des Symposion aus kleinen Bechern trinken, gesättigt aus großen<sup>2</sup>). Nach Herodot selbst erzählten die Peloponnesier, er habe das

<sup>1</sup>) Erwin Wolff behandelt Hermes 69, 1934, 157ff. auch die Darstellung der Persernomoi bei Herodot. Wenn ich bei der Formulierung „Streben nach Weisheit“ bleibe, so deswegen, weil mir allein dieser Ausdruck alle Momente zu umfassen scheint, die Herodot mit *σοφία*, *σοφός*, *σοφιστής* usw. verknüpft.

<sup>2</sup>) Diog. Laert. I, 101ff. Vgl. Aristot. Eth. Nic. K 1176 b 33 *παίζειν ὅπως σπονδαίη κατ' Ἀνάχαρσιν*. Zu Anacharsis überhaupt s. P. von der Mühl, Festgabe Hugo Blümner, Zürich 1914, 425ff. und J. Jüthner, Hellenen und Barbaren, Leipzig 1923, 54f.

Resultat einer im Auftrage des Skythenkönigs unternommenen Reise nach Hellas in dem Satz zusammengefaßt, alle Hellenen seien erfahren in jeder Art von Weisheit bis auf die Lakedämonier, aber diese verständen dafür allein vernünftig zu reden und Antwort zu geben<sup>1)</sup>. Für dieses Urteil habe er nach seiner Rückkehr mit dem Tode büßen müssen, also dafür, daß er „Schüler von Hellas“ geworden sei. Die Griechen sehen sich hier im Spiegel des Wertempfindens eines Mannes, der selbst ein Weiser von einem weisen Volke kommt und sich nun über den Wert des Fremden, das er sieht und erlebt, seine Gedanken macht<sup>2)</sup>. Herodot hat in den Aussprüchen des weit gereisten Anacharsis σοφία gefunden und so ist schon dieser Skythe, mag er auch von ihm nicht gerade und ausschließlich um des Interesses, das seine Urteile später finden, eingeführt sein, die Verkörperung einer Haltung, die mit Hekataios' Betrachtungsweise wenig mehr gemein hat. Das schauende Betrachten und Verarbeiten, θεωρία, nicht das Sammeln des Wissens, ιστορία, ist für Anacharsis charakteristisch<sup>3)</sup>.

Dann aber hat Herodot einen zweiten Forscher gezeichnet, der ebenfalls die Welt bereist hat und nicht nur, um Wissen zu sammeln: Solon von Athen. Gerade er erscheint in unserer Sicht als ein Mann, der anders als Hekataios und anders auch als Herodot, wo er diesem folgt, sich als ein der θεωρία ergebener reisender Philosoph darstellt. Es genügt, den Bericht des Herodot noch einmal nachzuerzählen und auf die für die Charakteristik des Solon entscheidenden Bemerkungen hinzuweisen (1, 29ff.). Nachdem Solon die Gesetze gegeben hat, verläßt er sein Volk auf zehn Jahre, angeblich mit dem Zweck der θεωρία, also um die Welt betrachtend zu bereisen (κατὰ θεωρίας πρόρσιν ἐκπλώσας), tatsächlich, um nicht gezwungen zu sein, irgendeines der von ihm gegebenen Gesetze aufzuheben. Nur er selbst hat dazu die Möglichkeit, da er die Athener durch Abnahme eines Treueides verpflichtet hat, zehn Jahre hindurch an den gegebenen Einrichtungen festzuhalten. „Aus diesen Gründen also und um zu sehen und zu betrachten (τῆς θεωρίας εἵνεκεν)“, reist Solon zu dem weisen König der Ägypter Amasis und wie die anderen bekannten Weisen auch — die Legende hatte es so erzählt — zum Herrscher der Lyder Kroisos. Dort bekommt er alle Schätze des reichen Mannes zu sehen, und dann fragt ihn der König: „Mein Gastfreund aus Athen, zahlreiche Kunde ist zu mir gekommen von deiner Weisheit und den Reisen, die du in vielerlei Richtung unternommen hast (σοφίης εἵνεκεν τῆς σῆς καὶ πλάνης), wie du, erfüllt von dem Streben nach Weisheit (φιλοσοφῶν), einen großen Teil der Erde um der θεωρίῃ willen aufgesucht hast. Nun verlangt es mich, dich zu fragen, ob du schon einen gesehen hast, der der glücklichste ist unter allen

<sup>1)</sup> Der Ausspruch, den nach Herodot die Griechen zum Scherz erfunden haben, ist ursprünglich sicher ernst gemeint gewesen. Sprüche der Sieben Weisen — Delphi — Apollon — Sparta, das gibt eine geschlossene Reihe; vgl. Platon, Protagoras 343a.

<sup>2)</sup> Wenigstens anmerknngsweise möchte ich hier daran erinnern, daß in neuerer Zeit das Motiv, sein eigenes Volk mit den Augen eines Fremden zu sehen, in der Literatur häufig auftritt: Viel Verwandtschaft hat mit Herodots Figur der Anacharsis und seiner Art, griechische Sitten zu sehen und zu beurteilen, das klassische Werk dieses Literaturzweiges: Montesquieus Lettres Persanes.. Meine Kollegen Plischke, Suchier und Unger weisen mich auf anderes hin, Unger auch auf das siebenbändige Werk des Abbé Jean Jacques Barthélemy, das auf das gesamte literarische Europa gewirkt hat: Voyage du jeune Anacharsis en Grèce, Paris 1788, 7 Bde.

<sup>3)</sup> Vgl. die Deutung von θεωρία bei Otfried Becker, Plotin und das Problem der geistigen Aneignung, Berlin 1940, 59ff. und 67 Anm. 1. Becker betont in θεωρία die zweckfreie, an den Gegenstand hingebene Schau. Den Begriff der wissenschaftlich urteilenden Betrachtung stellt er zurück, er fehlt aber nicht: Vgl. Xenoph. Anab. 1, 2, 16 (und sonst) θεωρεῖν στρατιώτας, die Soldaten besichtigen, mustern.



Menschen (εἴ τινα ἤδη πάντων εἶδες ὀλβιώτατον)?“ Solon nennt einen Namen: „Tellos von Athen.“ Kroisos verwundert: „Und wieso urteilst du, Tellos von Athen sei der glücklichste?“ Solon: „Zum ersten hatte Tellos von Athen bei dem blühendsten Zustande der Stadt edle und vortreffliche Söhne, die alle wieder Kinder hatten, und die waren alle am Leben, und zum zweiten, da er, soweit es uns gegeben ist, ein glückliches Leben geführt hatte, kam noch dazu das glanzvollste Ende. Denn als die Athener gegen ihre Nachbarn in Eleusis stritten, eilte Tellos herbei und schlug die Feinde in die Flucht und starb den schönsten Tod. Und die Athener bestatteten ihn auf öffentliche Kosten an demselben Orte, wo er gefallen war, und erwiesen ihm große Ehre.“ Auf die weitere Frage des Kroisos, von wem er nach seinem Wissen und Erleben sagen könnte, daß er der zweite wäre (τίνα δεύτερον μετ' ἐκεῖνον ἴδοι), erzählt Solon die Geschichte von Kleobis und Biton, den beiden Söhnen der Priesterin von Argos, denen die Göttin nach edler Tat das Beste gab, was den Menschen zuteil wird — den Tod. Die dritte Frage beantwortet Solon mit dem allgemeinen Gedanken, daß zu einem Leben, das glücklich genannt zu werden verdient, auch ein glückliches Ende gehört. Εἴ τινα ἤδη πάντων εἶδες ὀλβιώτατον lautet die Ausgangsfrage des Kroisos an Solon, von dem er weiß, daß er geleitet von dem Streben nach Weisheit die fremden Völker aufgesucht hat. Solon ist durch die Welt gereist und muß nun die Frage nach dem Glücklichsten beantworten können. Ihm ging es nach der Auffassung des herodoteischen Lyderkönigs nicht um eine Bestandsaufnahme alles Wißbaren, nicht um Vollständigkeit der Vorstellungen von den Völkern und ihrer Eigenart, nicht um das Eigenartige des Fremden, sondern um das glückliche Leben. Und gerade so darf es nicht wundernehmen, daß dieser Solon die Erfüllung seines Bildes vom ὀλβιώτατος nicht in der Fremde, sondern bei seinem eigenen Volke findet. σοφία ist das Ziel seiner Reise, σοφία ist es auch, was Herodot in seinen Historien letzthin lehrt. Für den Geschichtsschreiber Herodot hat man es zugegeben, es gilt aber auch für den Völkerkundler. So vielerlei, wie sich in seinem Werk an Motiven und Formen zusammenfindet und soviel sich auf Hekataios zurückführen läßt, gerade diese Haltung ist die spezifisch herodoteische. So häufig, wie er das Fremde bewunderns- und lobenswert findet, aufs Ganze gesehen, führt ihn die innere Auseinandersetzung mit allem Fremden immer wieder zu seiner eigenen Welt zurück, und ein jeder bemerkt, daß der Hellene in ihm der Sieger bleibt: das, was Tellos von Athen verkörpert und was gleich ist mit dem, was Griechenland über die Barbaren hat siegen lassen<sup>1)</sup>. Daß er dabei nicht an das Griechenland seiner Zeit denkt, das bereits von schweren politischen Auseinandersetzungen aufgewühlt ist, versteht sich von selbst. Ist doch die Weisheit Solons zugleich Kritik an der Gegenwart, ein Urteil von gleicher Tendenz wie die von Herodot anerkannte Weisheit des Anacharsis, das zu dem Maßstab eines weisen Menschentums geworden ist. Man kann es auch so formulieren: Was Herodot sucht, ist im Grunde sein eigenes Selbst, wie es der delphische Apollon von ihm verlangt: γνῶθι σεαυτόν.

## 4.

In derselben Weise wie Hekataios die fremden Völker beobachtet, registriert, ihre Ordnung im Erdkreis aufzeigt, und wie Herodot sie nicht

<sup>1)</sup> Die Solon-Kroisossszene behandelt als charakteristisch für das Denken des Herodot Fr. Hellmann, Herodots Kroisos-Logos, Neue philologische Untersuchungen, 9. Heft, Berlin 1934. Das Verdienst, das politische Element in der Geschichtsschreibung Herodots stärker zur Geltung gebracht zu haben, gebührt Max Pohlenz: Herodot, Der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes. Neue Wege zur Antike, II. Reihe Interpretationen Heft 7, 8, Leipzig 1927.

nur in der Art des Hekataios gesehen, sondern auch gewertet hat, auf die gleiche zweifache Art hat die spätere völkerkundliche Forschung die Welt betrachtet. Bis in die späteste Zeit der griechischen und dann auch der römischen Kultur hinein entstehen immer neue Darstellungen in der Art des Hekataios. Bei ihm hatte die eine Form der völkerkundlichen Forschung ihre Natur und d. h. ihr Gesetz und ihren Stil gefunden. Und immer wieder von neuem beschäftigen sich griechische Forscher, in erster Linie philosophisch gerichtete Denker, mit der Frage nach dem glücklichsten Volk und den besten Einrichtungen des menschlichen Gemeinschaftslebens und suchen dieses Volk wie andere vor ihnen am Rande der Erde. Sie berufen sich dabei auf Homer, der in der Ilias von der gerechten Art der Nordvölker gesprochen hatte. Sicher ist diese Betrachtungsweise gefährlich genug, aber die erste ist es nicht weniger. Im Zeitalter des Niederganges des attischen Gemeinwesens wurde der Nomos zum Problem: Wo bleibt der absolute Maßstab, wenn man bei jedem Volk die Überzeugung findet, die gerechtesten und heiligsten Bräuche zu besitzen? Auf Grund solcher Überlegungen kann eine Relativierung des Glaubens, der Zweifel an der Verbindlichkeit der eigenen Lebensgesetze aufkommen, und er kam wirklich auf, als Griechenland politisch und geistig seine innere Sicherheit verlor. Aber auch die Suche nach der σοφία kann, wenn sie zu einem Glauben an die Idealität des Fremden führt, den Zweifel an der eigenen Art wecken. Die romantische Vorstellung von dem glücklichen Volk am Rande der Erde ist in späterer Zeit oftmals das Symptom einer offenen oder schleichenden Krise. Es ist ein eindrucksvolles Zeichen für die Stärke attischen Wesens im Zeitalter des Perikles, daß es bei aller Weltoffenheit, bei allem Sinn für das Eigentümliche der fremden Art, bei aller romantischen Träumerei von einem Idealvolk, allem Streben, auch in der Beobachtung des fremden Volkes weise zu werden, sich selbst nicht untreu wurde. So schuf Herodot die Gestalt des Solon, aus diesem Gefühl und diesen Kräften gestaltete der Tragiker Aischylos, derselbe, der das Traumbild seines Lebens in Homers gerechtem und gesegnetem Nordvolk der Abier verwirklicht fand, das Drama, das in der fremden Größe die heilige Ordnung seines eigenen Volkes sichtbar machte, die Perser<sup>1)</sup>.

Viele Jahre blieb Odysseus bei der Nymphe Kalypso, dann aber zog es ihn heim zu Frau und Sohn. Das alte Motiv des Schiffermärchens hat mehr zu sagen, als es zunächst zu geben scheint: sieht man es im Zusammenhang der Fragen und Ziele, die die wissenschaftliche Völkerkunde der Griechen in der fruchtbaren Zeit ihrer Anfänge aufweist.

## Alte und neue Volkslieder aus Buin.

Von

Richard Thurnwald.

Aus den Ergebnissen von zwei Forschungsreisen nach den Salomo-Inseln (1908—1909 und 1933—1934).

Als ich das letztmal vor der Gesellschaft sprach, berichtete ich über meine Wanderungen und Entdeckungen während der Jahre 1913, 1914

<sup>1)</sup> Die weitere Entwicklung der beiden in Hekataios und Herodot verkörperten Haltungen durch die spätere völkerkundliche Forschung zu verfolgen, ist hier nicht meine Aufgabe. Doch verweise ich allgemein auf das Buch von Hans Plischke, Von den Barbaren zu den Primitiven. Die Naturvölker durch die Jahrhunderte, Leipzig 1926 (speziell z. B. S. 43).



und 1915 im Innern von Neu-Guinea<sup>1)</sup>. Heute möchte ich von einer meiner letzten Reisen reden, die mich 1933—1934 nach den Salomo-Inseln führten. Damit knüpfe ich an einen Teil meiner früheren Forschungen in der Südsee an, die ich 1906—1909 dort anstellte. Einen Teil dieser Zeit (1908—1909) widmete ich damals den Salomo-Inseln, insbesondere der Landschaft Buin auf der nordwestlichen großen Insel Bougainville, die zum Schutzgebiet von Deutsch-Neuguinea gehörte<sup>2)</sup>.

Als ich zum erstenmal nach Buin ging, wollte ich lange genug bleiben, um die Sprache zu erlernen. Als anfänglicher Dolmetscher half mir mein sehr intelligenter Hausbursche *Mólebai*, der aus einer Häuptlingsfamilie stammte. Später traf ich auch andere Leute, mit denen die Verständigung auf Pidgin-English eine Brücke zur Buin-Sprache schlug. In den ersten Monaten war meine Tätigkeit allein auf das Erlernen der Sprache, das Aufzeichnen von Wörtern und den Versuch des Aufbaus einer Grammatik beschränkt. Bald fiel mir auf, daß die Leute wohlklingende Lieder sangen. Ich verlangte, die Texte zu hören. Man erklärte mir jedoch, die Lieder hätten keine Texte, oder man verstünde sie nicht. So vergingen fünf Monate. Zwischendurch machte ich gelegentlich Ausflüge ins Innere, um Leute, Dörfer und Leben kennen zu lernen, begegnete indessen der größten Zurückhaltung. Frauen bekam ich in dieser Zeit überhaupt kaum zu Gesicht. Als ein Händler eines Tages vorbeikam, beschloß ich, meinen Aufenthalt in Buin zu unterbrechen und nach Vellalavella, Giso und Bambatana auf der Insel Choiseul zu segeln. Auf dem Schoner traf ich Buin-Leute als Bootsmannschaft. Da ich inzwischen die Buin-Sprache etwas erlernt hatte, ergab sich die Möglichkeit einer Verständigung. Nicht nur das, sondern, da ich nun gewissermaßen als Landsmann galt, wurde mir durch Molebai angekündigt, man könne mir den Text zu einem Lied geben. Von diesem Augenblick an strömten mir fast ununterbrochen Lieder zu, und man war auch bereit, mich eifrig über alle persönlichen und sachlichen Einzelheiten aufzuklären. Das um so mehr, als ich weder mit der Mission verbunden war, die doch als Zerstörer der alten Überlieferungen empfunden wurde, noch mit der Regierung, die zu jener Zeit ihren Einfluß noch nicht auf Buin ausgedehnt hatte, und die erst seit zwei Jahren in Kieta einen Außenposten errichtet hatte. Unterwegs konnte ich, soweit es die Umstände gestatteten, noch weitere Lieder aufnehmen. Als ich in Bambatana landete, wurde von mir verbreitet, daß ich Lieder sammelte, und bald war ich auch dort mit der Aufnahme von Liedertexten beschäftigt, die sich natürlich für mich viel schwieriger gestaltete, weil meine Kenntnis der dortigen Sprache erst mangelhaft war. Doch fanden sich dort gute Dolmetscher ein, die mir zur Hilfe kamen. Ich fand, daß mein Interesse an den Liedern die Leute verhältnismäßig rasch aufschloß, weil sie von einer Menge Dinge erzählen konnten, die sie interessierten und ihnen am Herzen lagen. So wurde ich gewissermaßen von den Leuten selbst darauf aufmerksam gemacht, wie sehr die Lieder einen Schlüssel zum Kennenlernen ihrer eigenen Seele darstellten.

<sup>1)</sup> Vgl. dazu Z. f. Ethnol. 49, 1917, S. 147—179 und „Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten“ 26/4, 1913, S. 357ff.; 27/1, 1914, S. 81ff.; 27/3, 1914, S. 338ff.; 29/2, 1916, S. 82ff.; 29/3, 1917, S. 404ff. und Hugo Marquardsen, ebenda S. 418ff.

<sup>2)</sup> Die Ergebnisse dieser Reisen sind zum Teil veröffentlicht in den „Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel“, Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), Berlin 1912. Der I. Band enthält „Lieder und Sagen aus Buin“, der III. Band „Volk, Staat und Wirtschaft“, der II. Band sollte Grammatik und Wörterbuch enthalten, sein Erscheinen wurde aber bis zur Ermöglichung einer Vervollständigung vertagt. — Vgl. auch meinen Reisebericht in der Z. f. Ethnol. im Jahre 1910, S. 98—147.

Als ich nach mehreren Monaten nach Buin zurückkehrte, strömten mir Lieder in kaum zu hemmendem Ausmaß zu, und ich saß von Morgen bis Abend inmitten eines um mich herumhockenden Haufens von Leuten und von sich freiwillig anbietenden Dolmetschern da, um alle möglichen Aufklärungen zu erhalten, obwohl die damaligen Vertreter der Maristen-Mission den Leuten zu verbieten trachteten, mich zu besuchen und mir Lieder mitzuteilen.

Nach meiner Rückkehr nach Deutschland 1909 machte ich mich an die Durcharbeitung des großen sprachlichen Materials. Das Ergebnis war der Band „Lieder und Sagen aus Buin“ 1912, als I. Band der „Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel“. Grammatik und Wörterverzeichnis, die als II. Band erscheinen sollten, gab ich damals noch nicht heraus, weil ich eine Überarbeitung für wünschenswert hielt. Da zu dieser Zeit eine neue Reise nach der Südsee in Aussicht stand, die ich 1912 nach Neuguinea antrat, hoffte ich Gelegenheit zu den nötigen Ergänzungen auf Buin zu finden. Der Ausbruch des Weltkrieges machte einen Strich durch diese Rechnung und ich mußte 1915 die Heimreise antreten, ohne Buin wieder besucht zu haben. Erst 1933—1934 bot sich mir die Gelegenheit, wieder nach Buin zu kommen und mein Material zu vervollständigen. Leider war inzwischen der treue und hilfsbereite Dolmetsch Môlebai und manche andere Freunde verstorben, die mir beim Sammeln und Durchsprechen der Lieder große Dienste geleistet hatten. Dafür fanden sich aber neue ein.

Volkslieder haben für die Kenntnis des Lebens und Charakters eines Stammes oft eine größere Bedeutung als kultische Gesänge. Denn letztere sind nicht selten von außen her eingeführt und enthalten fremdes Denken. Deshalb hat schon Herder die Bedeutung des Volksliedes betont. Es strömt unmittelbar aus den Menschen einer Gemeinschaft, knüpft an das Alltagsgeschehen an, spiegelt im Abglanz die Erlebnisse der einzelnen und will auf die anderen wirken. Deshalb ändert es auch mit dem Wandel der Zeiten seine Farbe und Stimmung. Es stellt eine ungeschriebene Literatur dar und zeigt, was und wie die Ereignisse die Menschen bewegen.

Im ethnologischen Rahmen kommt der Sammlung solcher Lieder noch die Bedeutung zu, daß die Texte Vorgänge darstellen, also unumstößliches Material für sonst vage, subjektive und oft unbeweisbare Behauptungen über das Leben, Denken und Fühlen eines Stammes liefern. Im Sonderfall von Buin bieten meine etwa zusammen 250—260 größeren und kleineren Texte wohl die größte Sammlung von Material einer „papuanschen“, also nicht-melanesischen, Sprache<sup>1)</sup>. Ich habe dazu eine Grammatik und ein Wörterverzeichnis vorbereitet, das ich aber noch nicht ver-

<sup>1)</sup> Die Aussprache der Buin-Worte kann nur teilweise durch die Schreibung deutlich gemacht werden. Die Vokale entsprechen etwa dem Italienischen; offenes o wird durch a, offenes e durch ε gekennzeichnet. Die Aussprache der Konsonanten b und p, d und t entspricht der Französischen, fortis ist vom lenis nicht zu unterscheiden bzw. wechselt. Überdies verschwimmt oft n mit d und t. Das c ist wie das Jugoslawische č in „Vuic“ auszusprechen, nicht wie tsch. G entspricht dem süddeutschen g in „gut“. Ein gutturales γ nähert sich dem arabischen 'Ain. Es wechselt oft mit dem gutturalen ř, und wechselt auch mit dem gutturalen l (řumbi, řumbi, Gesang auf den Häuptlingssohn). Das dentale r wechselt mit dem dentalen d (řua = řua, Sonne). Ein anderes r wird gerollt, wie in bururue. F fehlt. Die Länge wird durch einen Strich über den Vokal ausgedrückt (ā). Die Betonung der Silben ist nicht gleichmäßig, jedoch liegt sie häufig auf der drittletzten Silbe; wenn hier nicht ausdrücklich hervorgehoben, auf der vorletzten Silbe. Emotionen können die Betonung und auch die Aussprache der Konsonanten hervorheben: toğénko für toğénko (morgen). / kennzeichnet den Hochtön, \ den Tieftön.

öffentlichen konnte. Etwa 130 Texte brachte ich 1908—1909, bei meinem ersten etwa 8 Monate ausgedehnten Aufenthalt, ungefähr ebensoviel während meines zweiten über 10 Monate sich erstreckenden Aufenthalts auf Buin. Dies ist die südliche Landschaft der Insel Bougainville, der nordwestlichst gelegenen der großen Salomo-Inseln. Eine breite bewaldete und von einigen großen Flüssen durchschnittene Ebene fällt vom mittleren Gebirgskamm gegen das Meer. Westlich im Hintergrund ragt der tätige Vulkan Bángna, und nahezu symmetrisch dazu nordöstlich finden sich ein großer tief eingeschnittener Vulkansee mit Fumarolen: Rúroru. Beide Höhen gelten als Aufenthaltsorte der Totengeister. Die Sippen der mehr östlich wohnenden Landschaften glauben an Rúroru, die von Cívai und Nagavissi an Bángana, wo die Totengeister mit den feurigen Steinen Ball spielen.

Sehr lehrreich war es, die Gegend, die ich 1908—1909 in den verschiedensten Richtungen durchstreift hatte, 1933—1934 wiederzusehen. Ich möchte jedem raten, der einen Stamm einmal näher kennen gelernt hat, diesen später wieder zu besuchen. Es sind nicht bloß die alten Bekannten, die man wieder sieht oder von deren Schicksal man hört, sondern vor allem der Wandel der Zeiten, den man zu fühlen bekommt; als Feldforscher und als Mensch. Dabei tritt gleich die Schwierigkeit der völkerkundlichen Arbeit in Erscheinung, die demjenigen gar nicht zu Bewußtsein kommt, der nach veralteter Methode oberflächlich durch die Länder stürmt. Ein solcher Mann würde heute z. B. ganz falsche Eindrücke aus Buin der Welt verkünden: er würde, um mit einem Museumsstück zu beginnen, heute nicht mehr die Kokas zu sehen bekommen, jene U-förmigen oder bumerangähnlichen Bretter mit Sonne, Mond und Stern, wie sie sich in meiner Sammlung im Museum für Völkerkunde befinden, und die bei den Festen für das Abstimmen der Panpfeifen geschwungen wurden. Dieses Fest selbst würde er auch nicht mehr sehen, denn die Mission hat es strengstens verboten. Nur der eine oder andere Alte hält ein Stück noch in einer verborgenen Hütte des Waldes. In der alten Zeit siedelten die einzelnen Familien auf besonderen Rodungen, zu denen von der Straße aus gewundene Seitenwege führten, damit man nicht in den Hof hineinschauen könne, um den herum ein oder zwei Schlafhäuser und eine Koch-, Arbeits- und Vorratshütte standen. Denn die Frauen sollten nicht von Fremden gesehen werden und hatten ihre eigenen Pfade zum Wasser, zum Sammeln von Feuerholz und zur Pflanzung. Ein Höriger mußte schleunigst die Flucht ergreifen, wenn er zufällig einer Frau der Häuptlingsfamilie begegnete, sonst war er seines Lebens nicht mehr sicher.

Die australische Regierung fand, daß die verborgene Lage der Siedlungen eine Übersicht über die Bevölkerung, namentlich zum Zweck der Steuereinhebung, sehr erschwert sei und befahl den Leuten, ihre Häuser jetzt in einer Linie nebeneinander zu bauen. Das wurde auch durchgeführt. Man trifft heute in jedem Gau eine, zwei oder drei solcher „Linien“ von Häusern. Die Leute suchen aber auch da sich voneinander durch Hecken oder Zäune in der alten Art abzusondern. Nicht nur das, sondern vielfach errichten sie zwar in der dorffartigen Siedlung der „Linie“ ihr Haus, wohnen aber nach wie vor auf den besonderen Rodungen. Solche Einzelheiten bekommt man natürlich erst mit der Zeit heraus, selbst die Regierungsorgane wissen nichts davon und diese Finte entgeht dem flüchtigen Eilzugsreisenden, der nun von einer ganz anderen Siedlungsart berichtet.

Noch viel weniger wird es heute gelingen, etwas Verlässliches von der alten politischen und sozialen Organisation zu erfahren. Der oberflächliche Eilzugsreisende wird von Häuptlingen hören, die heute von der Regierung eingesetzt werden, aber kaum von den Angehörigen der alten



Aristokratie, die vielfach Macht und Einfluß verloren haben. Es wird ihm von Geschenken, von Schweinen und von Muschelgeld erzählt werden<sup>1)</sup>; wie das alles aber zusammenhängt, das herauszuarbeiten erfordert viel Zeit und war mir eigentlich erst möglich auf Grund des Vergleiches alter und neuer Informationen, von Stammbäumen und Beobachtung von Festen. Ähnlich liegt es mit der Heiratsordnung, dem Totemismus, der Erbfolge u. dgl. mehr. Das alles in oberflächliche Schlagworte zu gießen, wie es früher üblich war, hat nicht viel Sinn, weil es sich herausstellte, daß hinter diesen üblich gewordenen Bezeichnungen oft sehr verschiedene Verhaltensarten stecken können.

Noch viel schwieriger liegen die Dinge bei der Frage, wie sich das Alltagsleben, der Verkehr unter den Einzelnen, den Geschlechtern, den Häuptlingen und Hörigen, dem Papuo-Melanesier und dem Europäer gestaltet. Beobachter können nicht allgegenwärtig sein, Erkundungen stoßen leicht auf empfindliche Punkte und schließlich dürfen nicht alle Antworten kritiklos hingenommen werden. Dem allen begegnen die Volkslieder, in denen der eine ungehemmt zu den anderen spricht, ohne Rücksicht auf den Europäer. Allerdings kann man einwenden, daß es eine besonders gewählte und oft ausgeklügelte Sprache ist, deren man sich bedient. Diese wohlüberlegten Ausdrücke machen andererseits das Gesagte um so wertvoller. Es gibt eine bestimmte Anzahl Melodien, zu denen immer neue Worttexte verfaßt werden. Je nach den Gelegenheiten und Melodien teilt man die Lieder in hergebrachte Kategorien ein, die auch ihre besondere Bezeichnung tragen. Dieser Umstand allein deutet darauf hin, daß die Pflege dieser Poesie eingewurzelt sein muß. Von den Thai-Stämmen Siams und aus Sumatra, wo im frühen Mittelalter eine Oberschicht aus Hinterindien regierte, ist die Pflege von ähnlicher Dichtung bekannt.

Die Lieder werden eingeteilt in:

1. *Bia* (= klage), Klagelieder auf Verstorbene. Diese werden nach der Stellung des Verfassers zum Verstorbenen unterteilt in:

- a) *mōmōe* wenn es sich um den verstorbenen Vater oder Vaterbruder handelt;
- b) *bābae* wenn es sich um die Mutter oder eine Verwandte ihrer Linie handelt;
- c) *nōnoie* wenn es sich um des Verfassers Bruder oder Vetter oder einer Verfasserin Schwester oder Base handelt;
- d) *inaie*, wenn ein Mann seine Gattin betrauert;
- e) *iyue*, wenn eine Frau ihren Gatten beweint.

2. *Takamacinke* (*Takamac* = Panpfeife). Dies sind Lieder zur Panpfeife. Jeder Gesang wird eingeleitet durch Summen von *bēm-bām-bóm*, *bīm-bám-bēm*, *bám-bòm-bém* usw. in verschiedenen Tonhöhen, drei bis fünf Minuten lang. Es entspricht dem Blasen der Panpfeifen vor, zwischen und nach dem Gesang, und ist so innig mit dem Liede verbunden, daß es niemals weggelassen werden kann, wenn der Text allein vorgetragen wird. Diese Gesänge beziehen sich auf Kämpfe, sie verherrlichen die Taten der eigenen Familie oder Häuptlingschaft, und setzen die Gegner herab. Die herausfordernde Sprache dieser Lieder führte früher oft zu Rachetaten und Kämpfen. Seitdem einerseits die Mission das Blasen der Panpfeifen, andererseits die Regierung die Kämpfe unter den Häuptlingschaften verboten hat, verfielen diese Gesänge der Vergessenheit und ein durchfliegender Reisender dürfte schwerlich ihnen begegnen. Nur die ältere Generation kennt diese Gesänge heute noch.

<sup>1)</sup> Siehe „Ein vorkapitalistisches Wirtschaftssystem aus Buin. Ein Beitrag zur Kenntnis primitiver Wirtschaft und von Frühgeld.“ Archiv f. Rechts- u. Sozialphilosophie 31/1, 1938.

3. *Tuāmīru*. Wörtlich = „gurgelndes Wasser“, weil das Lied durch „*āā-ēē, āā-ēē, āā-ēē*“ in verschiedener Tonhöhe, eingeleitet und zwischen den Strophen damit unterbrochen wird. Der Gedankenfluß knüpft gewöhnlich an das letzte Wort an und führt die Erzählung mit demselben Wort in der gleichen oder in einer anderen Form weiter. Z. B. . . . *māimoi miminto, mimintomo turoyou Mituai Karo bārogoci, Mituāiku . . . rōromo urēbeno* usw. = Auf dem Weg wanderte ich, wanderte bei Sonnenschein nach Mftuai (Landschaft) [ich] der vielfarbige Papagei mit gesträubten Federn, von den Mftuai-Leuten . . . von den euren habe ich erschlagen, usw. Dieses Zurückfließen der Gedanken, das mit einem Wasserstrudel verglichen wird, beherrscht die *Tuāmīru*-Dichtung und ist die heute verbreitetste Form des poetischen Ausdrucks. Namentlich werden die unzähligen Spottgesänge darin geprägt, die sich auf die Geliebte beziehen, mit der es zu irgendeiner Unstimmigkeit gekommen ist. Denn es wäre für einen Mann verächtlich, andere Gefühle gegen eine Frau zu zeigen. Die Frauen antworten mitunter im selben kratzigen Ton, allerdings selten ihren augenblicklichen Liebhabern. Seit dem Verbot der Blutrache und dem Ende der Kämpfe unter den Häuptlingschaften sind Liebeshändel mehr denn je in den Mittelpunkt der Emotionen des Volkes getreten und finden Ausdruck in dieser Liedergattung.

4. *Konegúnke*. Dies sind von Frauen (*Kónegu*) bei verschiedenen Gelegenheiten verfaßte Dichtungen. Dementsprechend werden sie eingeteilt in:

- a) *ū-ō-é*, auf einen verstorbenen Häuptling;
- b) *ʔumbi (ʔumbi)*, auf einen Häuptlingssohn, der bei Eintritt der Reife von seinem Vater, dessen Freund und später dem Freundessohn durch die *Unu*-Zeremonie verbündet wird;
- c) *kiaku* (Name eines kleinen grünen Papageis) bei der Einführung eines Knaben in die Feldbestellung, Übertragung der Wachstumskräfte;
- d) *kiaku*, ähnliche Feier mit einem kleinen Mädchen;
- e) *rōinke* (roi = Mann). Spottlied auf einen unbeliebten Mann;
- f) *aimūroto*, Lied, das gesungen wird, während ein Brautpaar bei der Eheschließung auf dem heiligen Schwein steht;

5. *urugitōnke*, Lied beim Herantragen eines Schweines für ein Fest;

6. *turuāinke*, Lied beim Fertigstellen einer neuen großen Holztrommel für die Männerhalle;

7. *birúnobi*, eine besondere Melodie, Variante von *Tuāmīru*. Die allgemeine Bezeichnung für „Lied“ ist *ákaru*.

Aus dieser Aufzählung ergibt sich die Vielfältigkeit der Lieder und der Grad der traditionell gewordenen Durchbildung der Poetik. Während, wie schon erwähnt, der in den Worten ausgedrückte gedankliche Inhalt der Lieder beständig den Zeitereignissen entsprechend erneuert wird, bleiben die musikalischen Kompositionen verhältnismäßig konstant, und nur selten wagt sich einer an ein neue Melodie heran<sup>1)</sup>. Die neuen Dichtungen werden in der Regel nach einer überkommenen Melodie gesungen. Man sucht hauptsächlich durch neue Gedanken, zeitgemäße Vergleiche und Wendungen zu überraschen. Besonders werden die neuen Lieder bei Festen, wie Essen zum Gedenken an einen Verstorbenen, beim Verbündungsfest von zwei Häuptlingen (*Unu*), bei den Heiratszeremonien und anderen festlichen Zusammenkünften und Schmausereien zum erstenmal öffentlich von einer Schar schon vorher Eingeweihter zum Besten gegeben. Bei allen diesen Feierlichkeiten pflegt ja gesungen zu werden und

<sup>1)</sup> Eine große Zahl meiner musikalischen Aufnahmen der Lieder findet sich im Phonogrammarchiv der Universität Berlin.



man wählt keineswegs immer für den besonderen Zweck angefertigte Lieder, sondern solche, die entsprechend ihrer Kategorie zur Gelegenheit passen. Die dabei vorkommende Bezugnahme auf konkrete Personen, Orte und Ereignisse stört nicht. Diese Bereitwilligkeit, sich durch Bezugnahme auf fremde Vorkommnisse nicht stören zu lassen, zeigt eine Unfähigkeit, Ereignisse, wie den Tod eines Menschen, die Reifeweihung, die Heirat, die Untreue, die neue Trommel, das Schweineessen usw. in ihrer allgemeinen, von der Konkrettheit des Einzelfalles abgezogenen Form zu behandeln. Es ist ähnlich wie mit den Formen dieser Sprachen: nicht von einem Arm, einem Auge, einer Mutter, einem Vetter wird geredet, sondern diese Bezeichnungen können nur in der festen Beziehung zu einer Person vorgestellt werden. So spricht man nur von meinem, deinem, seinem Arm oder Auge, von meiner, deiner, seiner Mutter oder Vetter usw. Der Wortlaut eines Gesangs auf einen bestimmten Mann, der verstarb, wird in anderen Dörfern bei der Verbrennung eines anderen Toten gesungen. Namentlich bei der etwa 2—3 Tage nach Eintritt des Todes vorgenommenen Verbrennung ist der Gesang zur Verherrlichung des Verstorbenen noch nicht fertig. Denn die „*bīa*“, die Klagelieder, werden auf Grund der Ausrufe verfaßt, die bei der Umtanzung des brennenden Scheiterhaufens ausgestoßen werden, der nachts beim Aufgehen des Morgensterns entflammt wird. Auf Grund der ausgestoßenen Rufe und Worte stellt der Dichter später den Gesang zusammen und läßt ihn beim nächsten Schmaus zu Ehren dieses Verstorbenen singen. Je nach Rang und Reichtum finden mehrere Totenessen statt, das große Schlußessen für einen verstorbenen Häuptling etwa 9 Monate nach der Verbrennung. Bei den anderen Gesängen für die Jünglingsweihe, die Heirat, die Kriegserinnerungen, zur Herausforderung und für die zahlreichen Spottlieder ist es natürlich anders.

Ich machte die Bekanntschaft verschiedener Dichter und Leute mit Kenntnis zahlreicher Gesänge, lebende Lieder-Almanache, die nicht nur ihre eigenen, sondern auch mitunter eine geradezu unerschöpfliche Fülle fremder Lieder bei einiger Konzentration singen oder summen können. Der Dichter verfaßt seine Werke keineswegs immer für sich selbst, sondern zum großen Teil im Auftrage eines andern, von dem er eine Bezahlung in Muschelgeld, etwa 10—20 Fäden (= 10—20 Mark) im Werte eines jungen Schweins, erhält. Manchmal erwähnt der Verfasser sich selbst oder beklagt sich in der Dichtung über unzureichendes Entgelt oder Nichteinhaltung der versprochenen Entlohnung.

Wer sich über einen anderen öffentlich beschweren möchte, sei es wegen Ehebruchs, weil er sich irgendwie betrogen fühlt, wer mit seinen Erfolgen in der Liebe oder im Kampf prahlen will oder sonst seinen Gefühlen Ausdruck zu geben verlangt, geht zu einem Dichter seiner Verwandtschaft oder seines Bekanntenkreises und schüttet ihm sein Herz aus. Zunächst wird alles ausführlich im Kreise der nächsten Freunde oft mehrere Abende lang genau besprochen. Daraufhin begibt sich der Dichter häufig in die Einsamkeit des Waldes oder verbirgt sich in einer Hütte, um ungestört zu sein. Er versucht einige Worte und Sätze aneinander zu reihen und sie nach einer Melodie zu singen. Die Notwendigkeit, die Ausdrücke einer Melodie entsprechen zu lassen, bedingt einen Rhythmus der Sprache; dies um so mehr als die Lieder oft, wenn auch nicht immer, getanzt werden. Der Dichter erprobt nun, wie sein gefundener Text zur Melodie paßt, er muß Einfälle und Phantasie spielen lassen, um zu packen und zeitgemäß zu sein. Nach vielleicht drei oder vier oder mehr Wochen mag er so weit sein, seinen Gesang als fertig betrachten zu können. Er kehrt heim und benachrichtigt seinen Auftraggeber. Man setzt sich abermals zusammen, der Dichter trägt sein Werk vor und der Auftraggeber mag hier einen

stärkeren, dort einen schwächeren Ausdruck oder sonst eine aus der Sachlage sich ergebende Änderung wünschen. Schließlich einigt man sich und schreitet an die erste „Veröffentlichung“, bei der die Freunde des Dichters und des Auftraggebers das Lied zum erstenmal im erweiterten Kreise singen. Man erfreut sich an gewürzten Stellen und macht dazu geeignete Bemerkungen. Ungezählte Male wird am ersten und an den folgenden Abenden das Lied wiederholt, bis sich die Gelegenheit ergibt, es bei der nächsten festlichen Zusammenkunft von auswärtigen Besuchern diesen vorzusingen. Bald erreicht das Gerücht von einer solchen neuen Dichtung die Zielscheibe, auf die sie gemünzt war, sei es einen Häuptling, den Rivalen einer Liebesgeschichte oder eine Frau, über deren Betrug man Klage führt. In der alten Zeit vor 25 Jahren führten die Angriffe und Verhöhnungen der Lieder oft zu Kämpfen. Oder eine beschuldigte Frau beging Selbstmord. Manchmal war die Antwort ein Spottgesang der angegriffenen Partei. Heute zieht man „Vergiftungen“ vor. Echtes Gift findet aus Kieta und den Berggegenden Eingang nach Buin, wo es früher unbekannt war.

Es gibt Leute, die, wie gesagt, viele Lieder auswendig wissen oder die lange Texte erinnern, zu denen die Refrains allgemein bekannt sind. So werden solche gedächtnisstarken Leute zu Solisten und besonders zu Chorleitern beim Vortrag von Liedern. Bei manchen Liedern wiederholt sich in verschiedenen Strophen der gleiche Text mit Ausnahme von ein oder zwei Ausdrücken. Derartige Texte werden natürlich von der Masse leicht erinnert, die veränderten Worte nur von wenigen Leuten. Da, wie erwähnt, die Abfassung der Dichtung eine sorgfältige Auswahl der Worte verlangt, so entspricht ein Liedtext nicht ganz der im täglichen Umgang üblichen Rede, sondern wird zu einer „gehobenen Sprache“. Dies zeigt sich in vielen Eigentümlichkeiten. Es finden archaische Ausdrücke Verwendung wie „*korókua*“ statt „*urúgito*“ = Schwein; „*táncina*“ statt „*ábuta*“ Muschelgeld; „*banduku*“ statt „*opo*“ (Schlafhaus auf Pfählen); „*róbana*“ statt „*róikene*“ (Männer, Leute) u. dgl. m. Auch fremde Ausdrücke sind oft sehr beliebt, um des Verfassers weite Erfahrung in snobistischer Weise zu zeigen. In der „alten“ voreuropäischen Zeit waren Worte von der Insel Alu beliebt. Denn von dort und von der Insel Mono stammten die aristokratischen Häuptlinge von Buin, die zunächst einer melanesischen Sprache sich bedienten. So gebrauchte man „*lágara*“ statt „*káika*“ (Rede); „*táiga*“ statt „*kóci*“ (Garten) usw. Seit dem heutigen Kontakt mit den Weißen fand eine erhebliche Anzahl von pidgin-englischen Worten Eingang, die aber in Aussprache und Suffigierung „buinisiert“ wurden und daher nicht gleich als Fremdworte in der Buin-Sprache zu erkennen sind. „*Báinim*“ entpuppt sich als „find him“ oder „find it“, also: er findet ihn oder es; „*ásikim*“ bedeutet „ask him“ oder „ask her“, also: er fragt ihn oder sie; „*bálata*“ entspricht „brother“, Bruder; „*bíbo*“ ist „before“, vorher; „*abimáitem*“ kommt von „afternoon time“ her, Nachmittags oder Abendzeit; „*rókuta*“ ist die Aussprache von Doktor usw. Wenn diese Worte Suffixe der Buin-Sprache erhalten, so verändern sie sich zu völliger Unkenntlichkeit: im Worte „*berécige*“ steckt das lokale Suffix *-ge* und das zu „*beréci*“ gewordene Wort „place“; es bedeutet somit „an dem Ort“. Als ich zum ersten Male den Ruf hörte „*uakábele*“, dauerte es lange, bis ich des Rätsels Lösung fand: „*uak*“, „*uaka*“ wird für „work“, Arbeit, gebraucht, insbesondere Wegearbeit, „*be*“ ist „gehen“, „*le*“ oder „*re*“ ein lokales Suffix, somit bedeutet der Ruf: zur Wegearbeit gehen! Noch schwieriger ist „*lesi téngere*“ zu klären: „*le*“ steht für das englische „th“, „*ng*“ wechselt mit „*m*“, und „*re*“ ist wieder lokales Suffix; somit steht es für „at this time“, zu dieser Zeit. Zu neuen selbständigen Worten ge-



wordene Einheiten setzen sich aus mehreren dem Pidgin entnommenen Ausdrücke zusammen und sind oft schwer aufzulösen, wie z. B. „*niu-mónio*“ für „when new moon[is]“, zur Zeit des Neumonds; „*tumániboi*“ ist charakteristisch für den Gebrauch der Klassifikationsworte wie im Malayischen; es bedeutet: „two man boy“. Dabei wird „man“ klassifikatorisch für „Mensch“ gebraucht, es heißt also „zwei Mann Burschen“. „*Tudákan*“ bedeutet „when too dark“, d. h. wenn es völlig dunkel ist, nachts usw. Die Entstellung der Worte hängt wieder mit den Eigenarten der Aussprache in Buin zusammen, worauf in diesem Zusammenhang einzugehen zu weit führen würde.

Abgesehen von solchen Absonderlichkeiten, die aber in den modernen Texten sehr häufig vorkommen, begegnet man dialektischen Verschiedenheiten einzelner Gegenden, wie besonders von Bórobere, den östlichen Landschaften, die von den zentralen und westlichen abweichen. Im äußersten Westen und Nordwesten schließt sich daran die noch stärkere dialektische Variante von Civali.

Die stärkste Abweichung von der Alltagsrede liegt in dem „poetischen“ Charakter der Liedersprache. Der Dichter möchte nicht nur durch erlesene Ausdrücke den Hörer packen, sondern er bringt auch auffallende Beobachtungen und Situationen, treffende Bilder, um die Sänger zu erfreuen und zu erschüttern, da diese selbst den größten Teil des Publikums ausmachen. In der alten Zeit stößt man häufig auf mythische Anspielungen, aber auch schon auf Erlebnisse einzelner, die diese in der Fremde beim mystischen Weißen mit seinen wunderbaren Vorrichtungen hatten. Hierbei handelt es sich um die Reize des Geheimnisvollen. Durch die Häufungen dieser Bezugnahmen tritt die Besonderheit der Liedersprache zutage. Vor allem schlüpfen wir sozusagen in die Seele des Papuo-Melanesiers und sehen mit seinen Augen, erleben mit seiner Geistesverfassung.

Ein Beispiel aus den Aufnahmen eines alten, aber erst 1933—1934 erhaltenen Liedes: Mábaci, ein junger Mann, steht etwa 1907 oder 1908 in Kieta am Strand und bewundert, wie ein Dampfer mit seinem Krahn große Lasten hochzieht. Von seinem Standort aus gesehen scheinen, in seiner Gesichtsprojektion, die Lasten zur Höhe des dahinterliegenden Bergkamms gehoben zu werden. Das geht so leicht und schnell vor sich, daß sich ihm der Vergleich aufdrängt, wieviel Mühe er hatte, als er das letztmal mit seiner Geliebten von Kieta aus nach Buin heimging und diese Berge zu ersteigen hatte. Die Buin-Leute wohnen in ziemlich ebener Gegend und sind an Bergsteigen nicht gewöhnt. — Derselbe Mábaci kommt nach Kókopo, wie der frühere Hauptort Herbertshöhe in der Sprache der Blanche-Bai-Leute der Gazelle-Halbinsel von Neupommern hieß. Dort sieht er, wie ein Kriegsschiff abends die Scheinwerfer spielen läßt und sie auf ein Dorf richtet, dessen Bewohner vor Schrecken flüchten, „wie vor einem Erdbeben“. Er vergleicht damit seinen beunruhigten Gemütszustand, während er im Krankenhaus liegt und an seine Heimat denkt, die ihm vor das geistige Auge tritt. Er hat die Vision, daß sein Mädchen sich ihm nähert und er erblickt seinen Bruder, den üblichen Weg ihm entgegenkommen. Doch fügt er hinzu „ich weiß, daß ich allein in meinem Bett liege und nicht schlafen kann“.

Dieser Gesang fällt in die Kategorie der „*Tuámiru*“. Im ersten Teil kommt seine Verwunderung über den Krahn zum Ausdruck, aber auch die Sinnestäuschung, als ob der Krahn die Last bis an den Bergkamm heben würde. Im zweiten Teil wird die Furcht der Dorfleute mit der eigenen verglichen. Aber für unser geschliffenes Denken läßt sich der plötzliche Schrecken nicht mit einem dauernden Angstgefühl gleichsetzen, wie es die

Trennung von der Heimat ist. Oder sollte es die Vision sein, die er vergleichen will? Bemerkenswert ist die Unterscheidung der Vision von der Wirklichkeit, daß er im Bett liegt und nicht schlafen kann. Möglicherweise ist ihm seine Unterscheidung im Krankenhaus beigebracht worden.

Leidenschaften kommen in einem alten Klagegesang (*bia*) einer Frau Kogiburu aus Nákorei zum Ausdruck. Sie klagt über ihren Mann, der im Kampfe durch einen Pfeil fiel, der sein Auge traf. Die Witwe vergleicht in diesem Trauerlied (*iyue*) auf ihren Mann diesen mit einer schwarzen Wolke, eine häufig angewandte Metapher. Sie bezieht sich bei diesen Salomoniern nicht nur auf das Schönheitsideal der schwarzen Hautfarbe, die gegenüber der braunen gepriesen wird, sondern vor allem auf den individuellen Kampfesdämon der Häuptlinge, den Orómrui, der in einer schwarzen Wolke waltend vorgestellt wird. Als Gefallener wird der Getötete bei Tage verbrannt, während die eines natürlichen Todes starben, nachts auf den Scheiterhaufen kommen. Die Witwe sagt:

„Ein böser Geist hat den blutigen Pfeil gelenkt, während die Krieger auf dem Kampfplatz herumsprangen. Ich werde zur Frau des Töters gehen und zum Häuptling mit meiner Axt reden. Ich muß die Leichen dieser Leute sehen, damit ich den Geist meines Mannes erblicken kann.“

Sie vertraut darauf, eine Vision von ihrem Gatten zu haben, nachdem sie seinen Tod gerächt hat. Hierin kommt die eheliche Verbundenheit zum Ausdruck, aber auch die tatsächliche Rolle der Frau im Leben der Buin-Leute. Die patriarchalen Einrichtungen dürfen nicht über den tatsächlichen Einfluß der Frauen täuschen, den oberflächliche Reisende verkennen könnten.

Das Klagelied einer anderen Frau (auch im Jahre 1933 aufgenommen), das als *nónōie* an eine verstorbene Tante gerichtet und jungen Datums ist, enthüllt die Betroffenheit über das Schicksal (und gleichzeitig die vielleicht unklare Spiegelung der Lehren des Missionars). Die alte Tante war in den Wald gegangen, um Krebse zu fischen. Plötzlich brach ein Wolkenbruch los (wie gelegentlich nicht selten), der Bach stieg rasch, die Frau rutschte auf einem Stein aus und wurde von der Flut weggetragen. Hilflos ertrank sie. Ihre Leiche wurde weit unten angespült gefunden. Im Liede klagt die Nichte etwa (die wörtliche Übersetzung würde hier die Erörterung von zu viel Einzelheiten erfordern):

„Warum hat Kúgui, der Herrscher des Jenseits und der Schöpfer der Sonne diese alte Frau vernichtet? Es gibt so viele Personen, die sich nicht rühren. Diese war immer tätig. Warum sollten die Krebse sich um diese Beute zanken? Weshalb mußte sie im Schlamm in Stücke gehen? (Nun wendet sie sich direkt an sie): Dein Sohn hätte dich wie ein Kind auf seinen Schultern getragen. Als ich, deines Vaters Enkelin, dich in Kugúmaru besuchte, riet ich dir nicht, deine Regenmatte (die wie ein Umhang mit Kapuze dient) mitzunehmen? Doch du schlugst meine Worte in den Wind und sagtest: ‚Eine Regenmatte ist überflüssig im Urwald, ich werde dort in einer Laubhütte unterkommen wie eine Hexe.‘ (Die Nichte wiederholt): ‚Du hättest durch deinen Sohn gerettet werden können.‘“

Natürlich hätte das Mitnehmen der Regenmatte, wie die Nichte vorschlug, der alten Frau nicht geholfen, wenn sie in der Hochflut zu fischen versuchte. Hier schleicht sich ein Mangel an Logik ein. Bedeutungsvoll ist an diesem Lied aber die Klage über die Führung der menschlichen Angelegenheiten durch die höheren Mächte. Die Schwachen und Untätigen können weiter leben, während diese ausgezeichnete alte Frau von dieser Welt abberufen wird. Leben und Tod sind nicht richtig ver-



teilt. Unglückfälle, die den einzelnen betreffen, verfehlen nicht, zu Betrachtungen anzuregen.

Der folgende Gesang zeigt die heitere und kraftvolle Seite des Lebens. Es ist ein „*lumbi*“, das an den Häuptlingssohn gerichtet wird, der zur Jünglingsweihe rittlings auf einem Schwein sitzend, auf einem Gestell von Balken getragen und durch einen hinter ihm stehenden speerschwingenden Vater oder Vaterbruder beschützt wird, während er vom Weiler der Eltern zum ersten Male offiziell zur Häuptlingshalle kommt. Ohne die Erde zu berühren, muß er eine Leiter besteigen, die gegenüber der Halle aufgerichtet ist und zu einer etwa 12—15 m hohen Plattform führt, die auf einem turmartigen Gerüst ruht und eigens zu dem Zweck errichtet wurde, damit der Vater (oder Vaterbruder oder ältere Bruder) von da aus eine Ansprache an seinen Bundesfreund richtet. Die Worte dazu sind traditionell festgelegt und werden hauptsächlich durch alte Mediziner dem Redner in die Ohren geflüstert. Ohne auf die Einzelheiten dieses *Unu*-Festes eingehen zu können, sei nur noch erwähnt, daß am Morgen des vorhergehenden Tages von einem Mediziner Kokosnußwasser über den Kopf des Knaben ausgegossen wurde. Bei dieser Zeremonie sind die Frauen zugegen, während sie vom Geleit zum Turm und von den Ansprachen ausgeschlossen sind. Die Frauen singen zuerst unter dem Schlafhaus, dann unter dem Turm ein „*lumbi*“, das von einer Frau verfaßt wurde. Ein solches Lied aus neuer Zeit lautet z. B.:

„O Nashornvogel, komm herunter (vom Schlafhaus), damit wir dich sehen können, du grüner Papagei. Schließ das Schlafhaus zu, in dem du wohnst. Dein Bruder, die Sykomore, steht an der Tür mit hundert Faden Muschelgeld. Wozu wartest Du noch? Man kämpft nicht mehr auf den Kampfrodungen. Die rot blühende Liane, dein Schwager ist dein Beschützer (in diesem Falle statt Vater, Vaterbruder oder älterem Bruder). Komm herunter grüner Papagei, kleines Weibergeld (*tombu*) hängt (auch) bereit an der Tür. Wir sind übrig nach der Seuche, jetzt sollen die (neuen) Kokosnußsprößlinge (wieder) hoch schießen.“

Die Personen werden in den Liedern mit Pflanzen- und Tiernamen bezeichnet. Diese Namen haben nichts mit Totemismus zu tun, obwohl ein verfallender Totemismus in Buin zu finden ist. Diesen Namen kommt vielmehr eine konventionelle Bedeutung zu. Der große schwarze Nashornvogel (*ugu*) etwa von der Größe eines Truthahns mit großem gelben Schnabel versinnbildlicht die Häuptlingsschicht. Sein alter poetischer Name ist *übata*. Der „grüne Papagei“ (*kiaku*) wird für die heranwachsende männliche oder weibliche Jugend gebraucht. Ein erwachsener männlicher Sänger bezeichnet sich selbst in ungehemmter Eitelkeit als „vielfarbigen Papagei“ (*kāro tūmo*), der als besonders schön gilt. Mit gleichem Stolz bezeichnet sich mancher auch als „Hahnenfeder“. Der ältere Bruder wird im angeführten Lied als „Sykomore“ (*tūbare*) bezeichnet, ein Name, den man für Leute von Wichtigkeit gebraucht. Die „rotblühende Liane“, die auf den Mann der Schwester gemünzt ist, verwendet man für gleichstehende gute Freunde.

Bei den Sinnbezeichnungen, den Symbolen, die hier erwähnt wurden, handelt es sich um in Denken und Sprache eingefahrene Vorstellungen, die konkrete Einzelpersonen in eine allgemeine Kategorie einreihen. Als *ugu* wird ein Mann der Häuptlingsschicht, als *kiaku* ein Knabe bis Jüngling benannt, mit „Habicht“ (*iricia*) wird der kühne Kämpfer gekennzeichnet usw. Durch diese Worte wird gleichsam eine Maske über die Person gestülpt, eine „persona“, die ein bestimmtes Verhalten vorschreibt, ja von selbst mit sich bringt. Diese Symbole weisen somit den Einzelfall

einer Kategorie zu, wie es auch dem sprachlichen Denken im oben angeführten Beispiel vom „zwei Leute Burschen“ entspricht.

Die hundert Faden Muschelgeld werden erwähnt, um auszudrücken, daß das Schwein für das Fest bar bezahlt werden kann (ein gut gemästetes Festschwein kostet 100 Faden = etwa 100 Mark). Das Frauengeld zirkuliert nur unter den Frauen und pflegt an diese bei Festen verteilt zu werden. Der Gedanke, der ausgedrückt werden soll, ist: alles ist vorbereitet, damit du heruntersteigst.

Der Zeiten Wandel wird damit angedeutet, daß „man nicht mehr auf den Kampfrodungen kämpft“. In der alten Zeit wurde nämlich auf einem zwischen beiden streitenden Parteien vereinbarten Platz an der Grenze zwischen den Häuptlingschaften das Unterholz des Urwaldes — nicht die großen Bäume — niedergeschlagen, um genügend Raum zum Herumspringen für den Angriff und zum Ausweichen vor den Pfeilschüssen und Speerwürfen zu haben, wenn etwa ein bis zwei Dutzend Leute jeder Partei einander trafen. Zum Schluß wird auf eine Art Grippe angespielt, die eine Zahl von Opfern gefordert hat. Um so nötiger erscheint es den Frauen, daß die neue Generation heranwächst.

Das Lied wurde von Kónkore verfaßt, einer klugen Frau von etwa 50 Jahren, die ihren Mann 1930 während der erwähnten Epidemie verloren hatte. Er war ein aristokratischer Häuptling und sie übertrug die Erziehung für den Nachfolger, der noch ein Kind war, auf Nānei, einen Mann von etwa 30 Jahren. Nānei gehörte aber nicht der Häuptlingsschicht an. Als es zur Jünglingsweihe und zum Verbrüderungsfest (Unu) kam, hatte Nānei als Außenseiter zum erstenmal den Turm zu besteigen. Er war durch seine der Aristokratie angehörige Frau der nächstälteste Verwandte des Knaben, der damals etwa 6 Jahre zählte. Das Unu-Fest war sehr wichtig für Nānei und es kam seinem Ansehen zugute, daß ein besonderes Lied, noch dazu von einer so hervorragenden Frau wie Kónkore gedichtet worden war. Dieses Lied wird nun bei ähnlichen Gelegenheiten wiederholt, wie das, wie gesagt, auch sonst der Fall zu sein pflegt.

Das im Lebenslauf nächste große Fest bildet die Heiratszeremonie. Sie besteht, kurz gesagt, darin, daß das junge Paar sich auf das Hochzeitschwein stellt, ein Partner dem andern Betelnuß zum Kauen und Schweinefleisch zum Essen anbietet, während der Medizинmann Kokosnußwasser auf ihre Köpfe gießt. Bei dieser Zeremonie wird gesungen. Das folgende Lied wurde von Bóika, der Mutter der Braut (Móroga) gedichtet, als sie mit Búibui, dem Sohn des berühmten Großhäuptlings Cibim verheiratet wurde. Cibim lebte in Kumácinu, das zur Landschaft Buréburu gehört. Bóika starb jung, etwa 1923 oder 1924, und Móroga ist nun verheiratet mit Mánukau in Tokúáku. Vorliegendes ist ein sehr verbreitetes Lied, das auch bei vielen anderen Hochzeitsfesten (*aimmúroto*) gesungen wird. Die Verfasserin wendet sich an den Bräutigam, und spricht entsprechend dem Wandel der Zeiten:

„Du stehst hier als richtiger Polizei-Soldat. O du grüner Papagei, grüner Papagei hier. Wenn er die (große Holz-) Trommel schlägt, hört man deren Ton, der vom Osten kommt, in den Dörfern. O grüner Papagei, grüner Papagei, alle Verwandten hier, seht ihn an, meine Verwandten, viele Häuptlinge sind anwesend. Seht her: an der Tür lehnt das Gewehr der Regierung, falls sie (die Feinde) versuchen sollten, das Dorf in Brand zu stecken. O grüner Papagei, o grüner Papagei.“

Der Bräutigam hat als Polizeisoldat gedient. „Die große Holztrommel schlagen“ bezieht sich auf das Schießen mit dem Gewehr. Da andere Häuptlinge anwesend sind, ladet die Verfasserin die Verwandtschaft ein, die Repräsentanten der Aristokratie zu bewundern. Die Sängerin weist



auf den Schutz gegen Feinde hin, den das „Gewehr der Regierung“ verleiht. Diese Bemerkung bezieht sich auf den großen Krieg, der zu dieser Zeit über zehn Jahre lang unter zwei Brüdern in Buréburu wütete und in den die benachbarten Häuptlinge verwickelt wurden.

Ein typisches *Tuámiru* bezieht sich auf eine Liebesangelegenheit und beginnt mit den häufigen Beschwerden:

„Hörte ich nicht aus dem Munde der Botin, daß ich zu einem andern Speer (Häuptlingschaft) kommen soll? Als ich in der Häuptlingshalle „Tógera“ ankam, sagte ich: „Diese Hexe (*ciriga*) ließ mir bestellen, ich sollte zur Reihe von Betelpalmen im Norden kommen.“ Aber ich kam vergeblich. (Sie anredend): Du sagtest, „Find dich bei dieser Reihe von Betelpalmen dort ein, Mann!“ Ich bin jetzt hier. Du jedoch bekamst einen Korb voll Halsbändern aus roten Muschelscheibchen (*mímici*) und dafür gibst du deine Liebe an einen andern. Ich habe dich nicht vom Schlafhaus weggerufen, du hast mich, den roten Papagei (*tefébia*) überredet durch Botschaften von innen deines Schlafhauses: Ich begehrte dich nicht. Ich dachte, du warst an den schönen Speer (Mann eines andern Dorfes) vergeben. Als (während des Wartens) Regen aus einer schwarzen Wolke vom Süden her den Weg herunter kam, begann ich auf dich zu fluchen.“

Im Verlauf weiteren frivolen und obszönen Geschimpfes wird enthüllt, daß der Sänger der Frau einen Armring (zweifelhaft, ob aus der echten Tridacna-Muschel, wahrscheinlicher aus Imitationen in Steingut, wie sie von den Europäern damals in den Handel gebracht worden waren) geschenkt hatte, was eine Einladung zum Stelldichein bedeutete. Sie warf diesen Armring aber weg und zerbrach ihn — wie er ihr vorwirft. Dasselbe hatte sie mit einer Muschelkette getan: sie zerriß und zertrat sie, mit dem Zusatz: „Er soll nur ein Lied auf uns beide machen!“ Der Dichter jedoch, der stolz auf das Geschimpfe seines Gesangs ist, sagt: „Besser, Base, du weinst, du Braunhäutige, du redest zu viel über alles.“

Man sieht, der Mann, *Círama* aus Kanáuro, widerspricht sich. Er erscheint vielmehr als der abgewiesene Freier, dessen Geschenke verachtet wurden. Des Mädchens Gleichgültigkeit gegenüber dem Angriff durch ein Spottlied erbost den Sänger, der sie mit Beschimpfungen überschüttet, deren mildeste die Bezeichnung „Braunhäutige“ ist. Braune Haut gilt als unschön im Vergleich zur schwarzen und verspricht daher weniger Glück in der Liebe. Als Vermittler in Liebesangelegenheiten werden in der Regel ältere Frauen verwendet, die nicht selten die Botschaften irgendwie mißdeuten oder sich ungenau ausdrücken. So kommt es zu allerlei Mißverständnissen, und in den Liedern wird bald das Mädchen, bald die Botin beschimpft, denn eine objektive Beurteilung oder gar eine Selbstkritik kommt nicht in Frage. Im vorliegenden Falle aber scheint es sich um kein Mißverständnis, sondern um eine klare Sinnesänderung des Mädchens gehandelt zu haben. Doch ist es Ehrensache für den Mann, als der Verlockte zu gelten. — Die erwähnte Häuptlingshalle führt einen individuellen Namen, der in der alten Zeit vor allem Drohungen gegen Fremde barg, z. B. „Libelle“, weil der Fremde wie eine Libelle dort erschlagen wird, „Krokodil“, weil der Fremde wie von einem Krokodil getötet wird, u. dgl. m. Heute sind die Bezeichnungen der Hallen zahmer geworden: z. B. heißt Mautus *Abácio* (Männerhalle): „*Uririga*“, d. i. ein kleiner roter Vogel, der auf dem Wege sitzt, aber wennein Mensch kommt, in die Bäume fliegt und sich versteckt — mit der Bedeutung „ihr kriegt mich nicht, ich habe mich im Wald versteckt“. Gemünzt ist die Benennung gegen den Polizeimeister. Denn Mautu hat trotz des schon erwähnten Befehls der Regierung seine Siedlung in der Waldrodung bei-

behalten und war nicht in die „Linie“ gegangen. — Ein angesehener Regenmacher, Biringi in Láitaro, nannte seine Halle „*Tánia*“, etwa „großer Ruf“, weil er als angesehener und wohlhabender Mann große Essen veranstaltete. — Beim Beschimpfen werden nicht etwa Tier- oder Pflanzennamen verwendet, sondern der oder die Betreffende als böse Dämonen bezeichnet, entweder allgemein als „*Mara*“ (ein Ausdruck, der in Klang und Bedeutung dem buddhistischen „*mara*“ gleichkommt und auf irgendwelche ehemalige Bekanntschaft mit buddhistischen Gedanken schließen läßt), oder als besonderer Dämon: „*ciriga*“ = etwa „Waldhexe“, für verräterische Weiber. — „*Mímici*“ sind Halsketten aus geschliffenen roten Spondylus-Muscheln, um die man in Roviana (auf Neugeorgien in den zentralen Salomonen) ins Meer taucht. Ein Faden davon entspricht 20 Faden des rohen Muschelgeldes (*ábuta*) von Buin<sup>1</sup>). *Mímici* wird nicht für vorübergehende Liebesabenteuer gegeben, sondern als Teil des Brautpreises. Der Dichter wünscht den Eindruck zu erwecken, daß das Mädchen ein Doppelspiel trieb. Er greift nicht seinen Rivalen an, sondern nur sie. Das wertvolle Geschenk des anderen Mannes war entscheidend für ihre Sinnesänderung, meint er. Man könnte hinzufügen, daß sie gerade kein Doppelspiel mehr trieb, nachdem sie sich in ihrer Wahl entschlossen hatte.

Schließlich noch ein Panpfeifenlied, ein Takamacínke. Diese Liederart ist vielfach „politischer“ Natur, doch finden sich darunter auch andere Spottlieder. Das Beispiel eines politischen Liedes:

„O meine Leute, wir fürchten uns, nach *Ibiyei* (alte Aussprache, heute *Íbirai*) zu gehen, weil der Habicht (*iricia*) es verbot. Als ich (auf dem Wege nach *Ibirai*) nach *Mítuai* kam, schlug ich das Unterholz für einen Kampfplatz (*kore*) der Männer, die ich (dann) tötete. (Folgt Aufzählung der Namen der Getöteten.) Den Speer in der Hand schüttelnd rief ich vom Flußufer auf die andere Seite: „Ihr kämpft unter eurem eigenen Volk, warum vermögt ihr nicht gegen mich zu kämpfen? Ich komme weiten Weges her. Wenn der Regen (die Regenzeit) kommt, wollen wir auf diesem Kampfplatz uns messen. Die Ohokei-Leute geben euch Schweineknöchel, wenn ihr kommt; wir, die Helden, schwingen die Streitaxt (gegen euch).“

Eine grosprecherische Beschreibung der Schlachten mit der Aufzählung aller Namen der Teilnehmer und der dabei Getöteten wird in dieser sehr verkürzten Wiedergabe ausgelassen. Das Panpfeifenlied schließt:

„Kommt auf diesen Platz, da werden wir euch angreifen. Wenn dies (die Herausforderung) euch nicht genügt, werden wir in euer Land eindringen und die Trommeln zerhacken! Kommt nur!“

Die Ortsnamen werden gewöhnlich in altertümlicher Form angeführt, wie „*Ibiyai*“ für „*Ibirai*“. Der gegnerische Häuptling und Anführer im Kampf wird als „Habicht“ bezeichnet, die Sinnbenennung für einen kühnen Kämpfer. Über das Klären des Kampfplatzes vor der Schlacht wurde schon geredet. Diese Kämpfe haben oft einen halb sportlichen Charakter, wie etwa bei uns früher Studentenduelle, die aber auch ernst werden konnten. Der Dichter erwähnt vorhergegangene Kampfesbegegnungen, um die anderen zu reizen. Das Zurufen von drohenden Worten ist gewöhnlich begleitet von einem Schütteln des Speers gegen die betreffende Person. Hier wird ein bestimmtes Datum für die Auseinandersetzung vorgeschlagen. Es ist eine ausgesuchte Beleidigung, Schweineknöchel anzubieten. Die eigenen Leute werden natürlich „bescheiden“ als die „Helden“ bezeichnet. Die äußerste Drohung besteht im Einrücken in fremdes Gebiet. Im allgemeinen sind die Grenzen der Häuptling-

<sup>1</sup>) Vgl. dazu den oben erwähnten Aufsatz: „Ein vorkapitalistisches Wirtschaftssystem aus Buin“ im Archiv für Rechts- u. Sozialphilosophie 31/1, 1938.



schaften festgelegt. Aber dem stärkeren Häuptling strömen mehr Hörige zu, die Land neu roden können. Die Vermehrung der Macht besteht in der größeren Zahl der Gefolgsleute nicht in Eroberung von Land. Hat ein Häuptling aber seine Macht etwa gegen den Nachbar sehr verstärkt, so können seine Leute auch im umstrittenen Gebiet Land roden.

Alle hier aufgeführten Beispiele von Liedern, auch derer aus der vor- und früheuropäischen Zeit, stammen aus den Aufzeichnungen meiner letzten Reise (1933—1934). Es konnten natürlich nur knappe Auszüge gegeben werden. Einige Gesänge sind ziemlich lang, obwohl Wiederholungen derselben Gedanken mit nur verschiedenen Anspielungen und Vergleichen nicht selten im selben Lied vorkommen. Die lyrische Seite herrscht immer vor, Beschreibungen und Berichte sind manchmal nur sehr andeutungsweise. Vieles wird als bekannt vorausgesetzt.

Stets macht sich eine erhebliche Zahl von konventionellen Ausdrücken, Symbolen und Phrasen bemerkbar, ebenso wie die herkömmliche Technik im Aufbau der Dichtung. Die Lieder der Männer beginnen gewöhnlich mit „*ōgigo rīmoro*“ (O meine Leute). Damit wendet sich der Dichter an seine Männergesellschaft, seine Sippenossen und Freunde. Wie schon erwähnt, stehen die Namen der Tiere und Pflanzen, insbesondere der Vögel, in fester Beziehung zur Rolle, die der einzelne in den erwähnten Geschehnissen spielt. Das gleiche gilt für die Dämonen. Die übliche Beschimpfung gegen ein Weib ist „*mara kūiberu cīriga*“; wobei „*mara*“, wie erwähnt, die allgemeine Bezeichnung für bösen Dämon ist, „*kūiberu*“ mit „Buschgespenst“ wiedergegeben werden kann, die Erscheinung, die an das nachts phosphoreszierende und übelriechende Moderholz anknüpft, „*cīriga* etwa mit Waldhexe. Die Namen von Orten und Personen werden in antiquierter oder absichtlich verstümmelter Form gebraucht, wahrscheinlich um nicht unbeabsichtigte magische Nebenwirkungen herbeizuführen. Das erstreckt sich auch auf Tiere. So wird „poetisch“ für Schwein gesagt etwa „Erdnase“ oder „Nase in Erde“, nämlich: *kem-mō*, *kem* = Nase, *mō* = Erde. Auch einer Reihe von Handlungen kommt fester Sinnwert zu: Betelkauen als Freundschaftsbezeugung sowohl „Frieden machen“ als unter den Geschlechtern „Liebe machen“.

Es zeigt sich, daß es auch bei Sprachen von Naturvölkern nicht genügt, ein paar Wörter zu kennen, sondern daß auch sie ihren „Geist“ haben, daß die Denk- und Lebensformen im sprachlichen Ausdruck niedergeschlagen sind.

Die Art, wie die Gedanken in den Liedertexten aneinandergereiht werden, erinnert an die Alltagsrede, wobei der Sprecher, der eine Geschichte berichtet oder eine Auseinandersetzung hat, einen Satz schnell ausstößt, dann aussetzt und hierauf mit einer neuen Flut von Worten beginnt. Dabei wird der letzte Gedanke, wenigstens ein wichtiges Wort, wiederholt, um daran in einer neuen Kette von Worten einen neuen Gedanken zu knüpfen. Ein Verbum wird gewöhnlich in einer anderen Zeitform wiederholt. Typisch für diese Art der Rede, die auch in die Dichtung Eingang gefunden hat, ist die erwähnte Form der *Tuāmīru*-Lieder, z. B. . . . *tuigāunomo, kōmorōguo, kōmonai, -rūadu inai umorōguo, ūmonai rūa-đu burūrue kaimorōguo, ābomo* . . . = „In der Pflanzung (für Arbeit) damals kam ich an, nachdem ich angekommen, (ich) das Sonnenauge (Pupille), in Blut hatte ich mich gebadet (er hatte sich versehentlich mit einem Messer das Bein blutig geschnitten), nachdem ich gebadet, (ich) das Sonnenauge, hatte verdrießlich geredet, ich sagte . . .“

Sich das „Sonnenauge“ zu nennen, gehört auch zu den naiven Eitelkeiten. Denn das Sonnenauge (Pupille) spielte im Zusammenhang mit dem alten Kult eine große Rolle und war an den Häuptlingshallen und auf den

Trommeln darin gemalt. Die Mission verbot diese Symbole und sie sind heute beinahe verschwunden. In der alten Zeit wurde viel davon geredet. Der Mann, der hier spricht, war mit dem Öffnen von reifen Kokosnüssen beschäftigt, um das Fleisch daraus herauszuschneiden, das zu Kopra gedörzt wird.

In diesen Dingen, der naiven Eitelkeit, der Art der Rede, den Symbolen und der Ausdrucksweise hat sich gegen früher in den 25 Jahren nichts geändert. Die Veränderung besteht im Ausfall der Kriegsgesänge, der von der Mission verbotenen Panpfeifenliedern und einigen weiteren Äußerlichkeiten, im Verfall der alten Mythen und ihrer Rolle im Kopf der Leute, an deren Stelle Vorstellungen aus der europäischen Technik getreten sind (z. B. Grammophon, Scheinwerfer), Ausdrücke aus dem Pidgin und aus dem Leben der angeworbenen Arbeiter überhaupt. Von dieser Seite strömen vor allem die Neuerungen ein, weil sie erlebt werden, mag es sich um die Tätigkeit als Polizeisoldaten, als Amtsdienler, als Hausangestellte, als Lagerarbeiter, als Bootsleute, als Pflanzungsarbeiter u. dgl. handeln. Im Anschluß daran aber suchen diese Menschen die Zusammenhänge ihrer Tätigkeit, in die sie eingeordnet werden, wie eine neue Welt, aber doch nach den bisherigen spekulativen Methoden zu ergründen und sie beständig nicht nur mit ihren Landsleuten, sondern auch mit ihren Arbeitsgenossen von anderen Gegenden und Inseln zu erörtern. Das wirkt auch auf die Lieder zurück.

In den Jahren 1908 und 1909 war das Leben der Eingeborenen von Buin erst sehr wenig von europäischen Einflüssen berührt. Wohl traf ich einige Leute, die damals hauptsächlich in den Pflanzungen der britischen Salomo-Inseln beschäftigt waren, einer war als Sieder in einer Zuckerplantage von Queensland in Australien tätig gewesen. Erst sporadische Erfahrungen hatten einzelne gemacht. Daheim konnten sie wohl davon erzählen, fanden aber noch keinen Widerhall und kein Verständnis für das, was sie beschäftigte. Die Blutrachekämpfe gingen weiter wie je zuvor: Kopffjagden, Feste mit allen möglichen Ausschweifungen, Opfer an Geister und Dämonen hielten alle in ihrem Bann, und das spiegelte sich in der Dichtung.

Die große Kluft zwischen Alt und Neu mag mit dem Augenblick entstanden sein, zu dem (etwa 1920) einige Angehörige der alten Aristokratie durch die australische Verwaltung hingerichtet wurden, weil sie einige Polizeisoldaten erschlagen hatten. Ungefähr zur gleichen Zeit begann die Maristen-Mission ihre Tätigkeit in das Innere des Landes auszuweiten. Um diese Zeit wurden auch neue Pflanzungen an der Ostküste von Bougainville angelegt und eine starke Anwerbung für Pflanzungsarbeit setzte ein. Obwohl in Buin selbst niemals europäische Pflanzungen angelegt wurden, galt dieses verhältnismäßig dicht besiedelte Land stets als wichtiges Anwerbegebiet. Der erwähnte politische Umschwung begünstigte die Bereitwilligkeit der Jugend, sich der Anwerbung zur Verfügung zu stellen. Auch diese große Krise im Leben des Buin-Volkes malt sich in einzelnen Liedern. Während bisher die Stammesüberlieferungen unangetastet geblieben waren, wurde hier zuerst die politische Selbständigkeit der Hauptlingorganisation erschüttert, dem folgte die Agitation der Mission gegen den alten Kult und schließlich der Einfluß der aus den Betrieben der Weißen zurückkehrenden Arbeiter. Ganz neue Vorgänge und Wunder stürmten auf das Leben der Buin-Leute unmittelbar und mittelbar ein, und die Eindrücke davon treten in den Liedern zutage. Statt daß die Phantasien aus den alten Mythen die Köpfe der Leute füllen und zur Belebung des dichterischen Ausdrucks herangeholt werden, sind es heute die vielen wunderbaren Erscheinungen des Lebens und der Technik der



Weißten. Als Bilder fanden diese Geschehnisse und Vorgänge Eingang in die Symbolik der Sprache. Damit vollzieht sich aber auch eine tiefgehende geistige Loslösung von den alten Überlieferungen und Mythen. Ein Häuptling, der bei den Weißen gearbeitet hatte, verstieg sich einmal mir gegenüber zu dem Ausspruch: „unsere Ahnen haben gelogen“ — womit er wenigstens ausdrücken wollte, daß sie Dinge behaupteten, von denen sie nicht viel wußten. Trotzdem ist derselbe Mann geneigt, alle Arten von Zauberei anzuerkennen und glaubt an die Wirkungskraft von magischen „Giften“. Es wäre unrichtig, seine Äußerung als beabsichtigte Unaufrichtigkeit aufzufassen. Im Augenblick empfand er seine Worte als echt, aber in der Mitte seiner Volksüberlieferungen lebend, bilden diese einen Teil seines Selbst. Solche Widersprüche erfüllen alle Menschen, nicht nur die Buin-Leute und die in Umstellung ihres ganzen Lebens befindlichen Naturvölker.

In den alten Zeiten mögen gerade solche Volkslieder, die von in ihrer Weise geistig führenden Persönlichkeiten verfaßt wurden, auch zur Formung und Veränderung von Gedanken über Natur und Leben beigetragen haben. Denn sie beruhen ja gemäß der nicht zerlegenden, sondern ganz überwiegend nur spekulativ verfahrenen Methode des primitiven Denkens auf Eingebungen und Einfällen phantasiereicher Köpfe. Die Religion von schriftlosen Völkern, die keine in festen Formeln oder Versen, höchstens in symbolischen Riten kristallisierte Überlieferung besitzt, ist deshalb den persönlichen Einflüssen in hohem Maße ausgesetzt. Darum auch die unendliche Mannigfaltigkeit von Lehren und Zeremonien nicht nur von Stamm zu Stamm, sondern von Dorf zu Dorf. Ein Lied, das in besonderer, der örtlichen Überlieferung nicht entsprechender Weise auf einen mythischen Vorgang Bezug nimmt, vermag durch Wiederholung dessen neue Fassung zu verbreiten.

Die Untersuchung der Lieder, wie sie angedeutet wurde, verhilft zu einem gewissen Einblick in das Arbeiten des Geistes von Völkern mit ärmerer Ausrüstung an Kenntnissen und mit weniger geschliffenen Methoden des Denkens. Die Impulse und Phantasien begegnen weniger oder anderen Hemmungen, sie erscheinen uns daher naiver, weniger verschleiert durch intellektualistische Vorwände, sind aber nicht anders als bei uns.

Hinzufügen möchte ich, daß ich auch an anderen Orten der Südsee, in Choiseul, bei den Baining, am Sepik in Neuguinea und auch an einigen Orten von Ostafrika Volkslieder sammelte. Oft sind sie erheblich kürzer, bestehen mitunter nur aus ein paar Worten oder Zeilen, die aber gesänglich unzählige Male wiederholt werden und mitunter den Eindruck von großen Gesängen machen. Sie sind noch unveröffentlicht. Die Buin-Lieder scheinen eine ganz ungewöhnlich ausgebildete Kunst des Volksliedes darzustellen.

Erwähnt wurden die Gesänge von Hinterindien. Ich hatte bisher nicht die Möglichkeit, den wahrscheinlichen Zusammenhängen der Buin-Lieder mit diesen und vielleicht indonesischen Zwischengliedern nachzugehen. Auch die nichtmelanesischen Sprache selbst bedarf der Auffindung von Zusammenhängen, obwohl, wie erwähnt, die Herrschicht von Buin ursprünglich eine melanesischen Sprache redete. Ich kann daher nicht wie Eilzugsreisende mit fertigen Lösungen dienen, sondern muß auf weitere Ermittlungen vertrösten. Je länger und nach je mehr Richtungen man versucht, einem Gegenstand nachzugehen, desto mehr neue Fragen und Gesichtspunkte drängen sich auf.

# Unbekannte Zeremonialgeräte von Rubiana (Salomo-Inseln).

Von

Hans Damm, Leipzig.

Vor wenigen Jahren stiftete Herr Dr. Raymund Schmidt-Leipzig in hochherziger Weise dem Städt. Museum für Völkerkunde zu Leipzig die umfangreiche Privatsammlung seines verstorbenen Bruders, des Herrn Walter Schmidt-Melbourne, der ein langjähriger Freund und stets hilfsbereiter Gönner unseres Museums war. Diese Sammlung enthielt Gegenstände aus allen ozeanischen Gebieten, vorwiegend aus Melanesien, Mikronesien und Polynesien; dabei handelte es sich durchgehend um gute, alte Stücke — teilweise aus Missionars- oder Traderbesitz —, die mit viel Verständnis und Liebe zu den völkerkundlichen Dingen zusammengetragen waren. Leider fehlten für die Mehrzahl von ihnen Herkunfts- und Bedeutungsangaben. Das gilt auch für die drei in Abb. 1 dargestellten Gegenstände (Me 13792, 13793, 13794), die durch ihre eigenartige Form und vollendete handwerkliche Arbeit auffallen.

Sie sind aus hartem, dunkelbraunem Holz geschnitzt, tragen reiche Nautilusenlagen, als Zähne der Krokodile sind Zähne einer Kuskus-Art eingesetzt. Derartige Stücke sind in unseren Sammlungen bisher noch nicht vertreten, sie stammen aber ihrem ganzen Charakter nach von den südwestlichen Salomonen. Eine Umfrage bei den größeren deutschen und ausländischen Museen, bei denen solche Stücke vermutet wurden, ergab, daß es sich um einzigartige, bisher noch vollkommen unbekannte Dinge handelt. Das Ethnographische Museum in Melbourne besitzt einen solchen Stab (Nr. 245; ähnlich unserem Me 13792, aber mit gerader Kopfhaltung), vermutlich ein Geschenk des verstorbenen Südsee-Missionars F. Goldie<sup>1)</sup>, und schließlich hat noch das Britische Museum in London (Department of Oriental Antiquities and of Ethnography) ein „fast identisches Stück“ (s. Abb. 2), wie mir Herr Dr. Braunholtz vom dortigen Museum in lebenswürdiger Weise mitteilte. Nach seiner Angabe fand sich dieses in englischem Besitz befindliche Stück im Nachlaß des 1927 verstorbenen Naturforschers und späteren Residenten der Salomonen, Herrn C. W. Woodford, und kam ebenfalls ohne nähere Angaben in den Besitz des Britischen Museums. Wichtig war mir ein Hinweis des Herrn Braunholtz, daß Woodford seine Hauptsammlung aus Rubiana und Neu-Georgien mitgebracht hat<sup>2)</sup>, und daß dieser Stab „in der Art der Muschelverzierung stark an andere Stücke erinnert, die wir aus der Rubiana-Lagune besitzen“. So wertvoll diese Bemerkung ist, so schwierig ist es andererseits, allein nach dieser Verzierungsart die Herkunft unserer Stücke zu bestimmen, denn diese kunstvolle Technik ist auf allen Salomonen südlich der Bougainville-Straße zu Hause und eine Ortsbestimmung nach der verschiedenen Gestalt der Muscheleinlagen ist bei dem Fehlen genauerer Sammelangaben der Museumsstücke ein Bemühen von recht zweifelhaftem Erfolg. Doch soll damit nichts gegen die von Herrn Braunholtz vermutete Herkunft „Rubiana“ gesagt sein, denn unsere Stücke gehören sicher ihrem

<sup>1)</sup> Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Dr. Raym. Schmidt, der meinen verschiedenen Anfragen mit unermüdlichem Eifer nachging und durch seine australischen Freunde mancherlei Angaben erhielt, die teils neues Material — wie im erwähnten Fall — zutage förderten, teils mir bereits durch Literatur bekanntes bestätigten.

<sup>2)</sup> Woodford weilte 1886, 1887, 1888 verschiedentlich auf Rubiana (Woodford, Exploration of the Solomon Islands. Proceedings of Geogr. Society London 1888, S. 351—376; ders., Further Explorations in the Solomon Islands, ebenda 1890, S. 393—418).





Abb. 1.

Abb. 1. Drei Zeremonialgeräte von Rubiana  
 (Städt. Mus. f. Völkerkunde zu Leipzig; Me.  
 13792, 13794, 13793; Länge 149, 136, 132 cm).  
 — Abb. 2. Zeremonialgerät von Rubiana  
 (Britisches Museum zu London; 19297 bis  
 1392; Länge 120 cm).

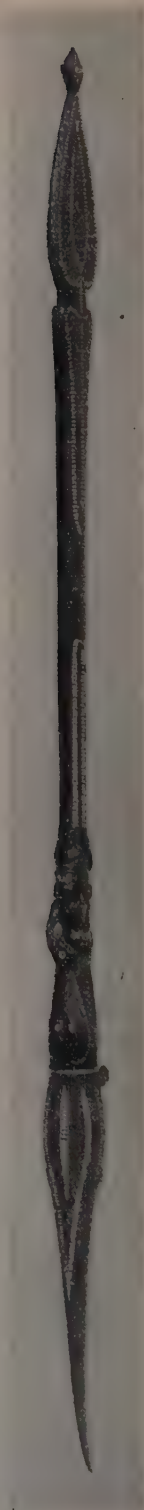


Abb. 2.

ganzen Stil nach zu den Belegstücken aus diesem Gebiet. Das trifft vor allem für die Behandlung des Krokodilkörpers zu, der von einer wunderbaren Naturtreue ist. Ohne Schwierigkeiten erkennt man die Merkmale des in den sumpfigen Küsten- und Flußniederungen häufig auftretenden Leistenkrokodiles (*Crocodilus porosus* Schn.). Nevermann hat nun in einer kleinen Arbeit „Das Krokodil in der Südseekunst“<sup>1)</sup> nachgewiesen, daß im Gebiet der Salomonen nur auf Alu und Rubiana Krokodile in Holz geschnitzt werden<sup>2)</sup>. Unsere Südsee-Sammlung besitzt dazu zwei Belegstücke (Me 2071, 2409), die in ihrer Form ganz den Krokodilkörpern der oben erwähnten Stäbe gleichen. Me 2071 (s. Abb. 3) kam 1898 in unseren Besitz und entstammt einer Sammlung, die der Südseekapitän Andersen bereits früher, vielleicht in den 80er Jahren, zusammengetragen und dann nach Sydney verkauft hatte, von wo sie ihren Weg nach Deutschland fand. Das andere Stück Me 2409 wurde von keinem anderen als dem bekannten Südseereisenden Ribbe im Jahre 1895 auf Rubiana als „Haus-

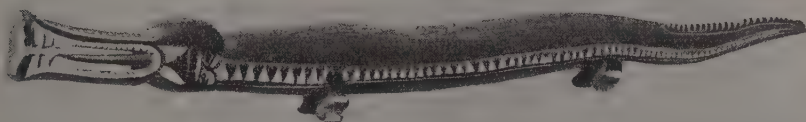


Abb. 3. Schnitzerei von Rubiana (Städt. Mus. f. Völkerkunde zu Leipzig; Me. 2071; Länge 100 cm).

zauber“ erworben. Wenn auch diesen beiden Stücken die wunderbaren Muscheleinlagen fehlen, so deuten doch die mit Kalk ausgeschmierten dreieckigen Felder bei Me 2071 die einstige Anwendung derartiger Zierkunst auch bei diesen Stücken an<sup>3)</sup>.

Bemerkenswert bei unseren Stäben ist die Verbindung des Krokodils mit Tier- und Menschenfiguren (Abb. 4). In dem einen Fall faßt das Krokodil mit seinen Zähnen eine Schildkröte, im andern einen Menschen in Hockerstellung und schließlich einen aufrechtstehenden Menschen. Bei diesem letztgenannten Motiv mutet der zur Seite gedrehte Kopf der Figur seltsam an; diese Art der Darstellung scheint nicht alteinheimisch zu sein. Dieser Teil des Stabes mit dem daran befestigten Brett macht ganz den Eindruck einer späteren Ergänzung vielleicht durch einen in der Mission aufgewachsenen Holzschnitzer<sup>4)</sup>. Wichtig ist nun, daß Plastiken, die eine Verbindung von Krokodil und Menschen zeigen, auch sonst noch von Rubiana bekannt sind. Der Seeoffizier Sommerville, der 1893/94 Rubiana

<sup>1)</sup> Erdball 1928, Jg. 2, S. 151.

<sup>2)</sup> Auch auf Sa'a und Ulawa; vgl. Ivens, *Melanesians of the South-East Solomon Islands*. London 1927, S. 376.

<sup>3)</sup> Diese Einlegearbeiten wurden bereits in den 80er Jahren seltener (vgl. Finsch, *Südseearbeiten*, 1914, S. 467). Die Technik bestand darin, daß das Holz an den betreffenden Stellen etwas ausgeschnitten und diese Vertiefung mit dem Extrakt von gekochten saea-Nüssen (es handelt sich wohl um *Parinari*) ausgeschmiert wurde. In diese weiche, nach und nach erhärtende Masse wurden die Muschelpförtchen (*Nautilus* oder *Meleagrina*) eingedrückt (vgl. Hopkins, *In the Isles of King Solomon*, 1928, S. 58, 195, 196).

<sup>4)</sup> Die Mission begann hier 1895 zu wirken (Sommerville, *Ethnographical Notes in New Georgia, Solomon Islands*. *Journal Anthropological Institute* 1897, Bd. 26, S. 411). Vgl. auch Knibbs, *Savage Solomons*. London 1929, S. 141.



besuchte, schreibt „a crocodile usually appears roughly carved in connection with the figure on the house post<sup>1)</sup>.“ Desgleichen fand Ivens auf

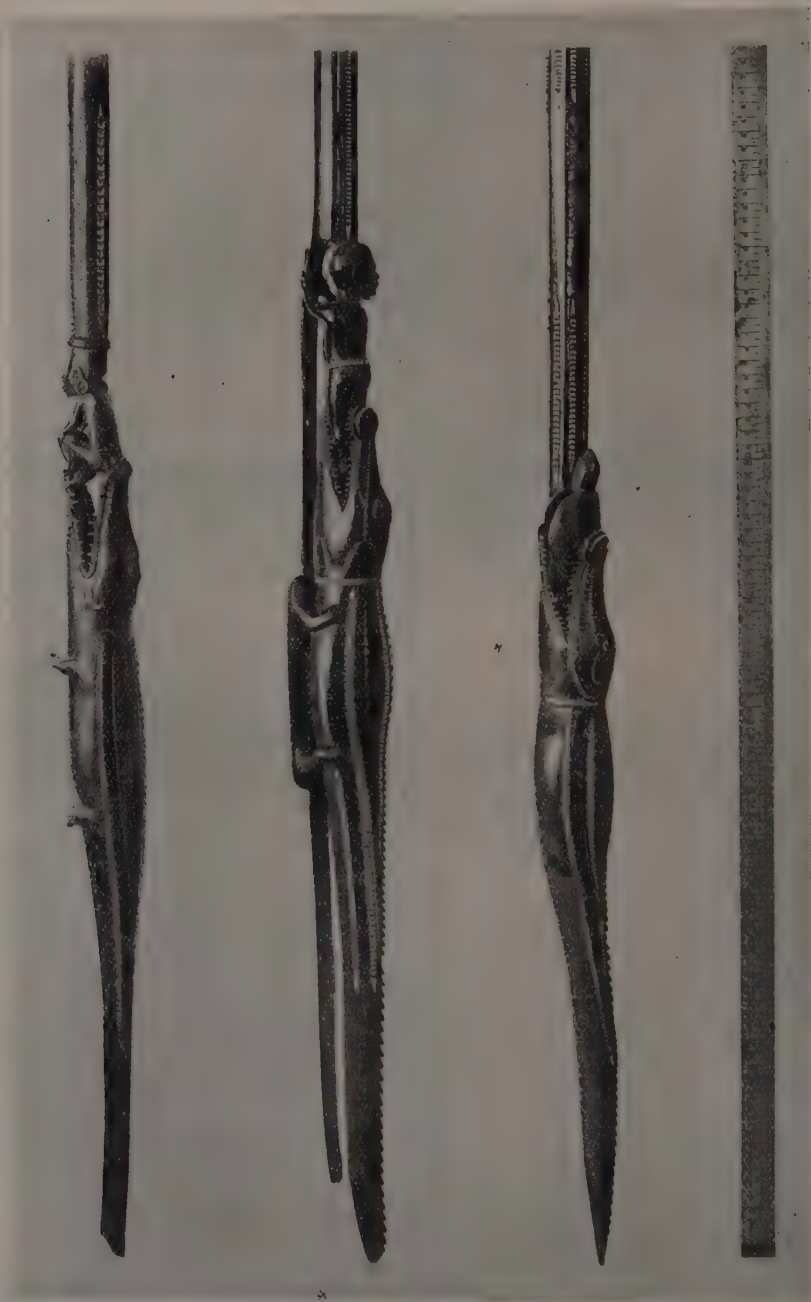


Abb. 4. Teilansicht der Zeremonialgeräte von Rubiana (siehe Abb. 1).

Sa'a und Ulawa, beides Inseln im äußersten Südosten der Salomonen, in den Bootshäusern an Pfosten die Darstellung eines Krokodils, das einen

<sup>1)</sup> Sommerville, op. cit. S. 386.

Menschen beißt<sup>1)</sup>. Ferner erwähnt Woodford<sup>2)</sup> eine trogartige Schüssel in Krokodilgestalt, die Edge-Partington später genauer beschreibt<sup>3)</sup>; das Krokodil hält mit der Schnauze einen geschnitzten Menschenkopf, während sich an dem langen Schwanz dieses Reptils eine stehende Menschenfigur klammert, die von einem Hai(?)-Rachen gefaßt wird. Schließlich besitzt das Rautenstrauch-Joest-Museum in Köln eine Plastik ebenfalls von Rubiana (Nr. 11 004), die auf einem Menschenkörper einen Krokodilkopf trägt, der wie bei der oben genannten Schüssel im Rachen einen Menschenkopf hält (s. Abb. 5)<sup>4)</sup>.

Diese beigebrachten Belege lassen also bei Vergleich mit dem dargestellten Thema an unseren Stäbendurchaus dieselbe geistige Einstellung der Handwerker erkennen. Ich glaube nicht, daß es sich bei diesen Stäben, wie Herr Braunholtz vermutet, um „Kuriositäten“ handelt, die für Europäer besonders angefertigt wurden. Es wären dann auch sicherlich derartige Stücke in größerer Anzahl in die völkerkundlichen Sammlungen gekommen. Andererseits lebte die Bevölkerung von Neu-Georgien und Rubiana zur Zeit Woodfords trotz lebhafter Beziehungen zu den Koprahändlern noch in ihren altüberkommenen Sitten und Gewohnheiten und war berüchtigt durch ihre fortwährenden Kopfjagden, die schließlich eine Entvölkerung des Gebietes und eine kulturelle Selbstvernichtung zur Folge hatten<sup>5)</sup>. Die Unsicherheit in

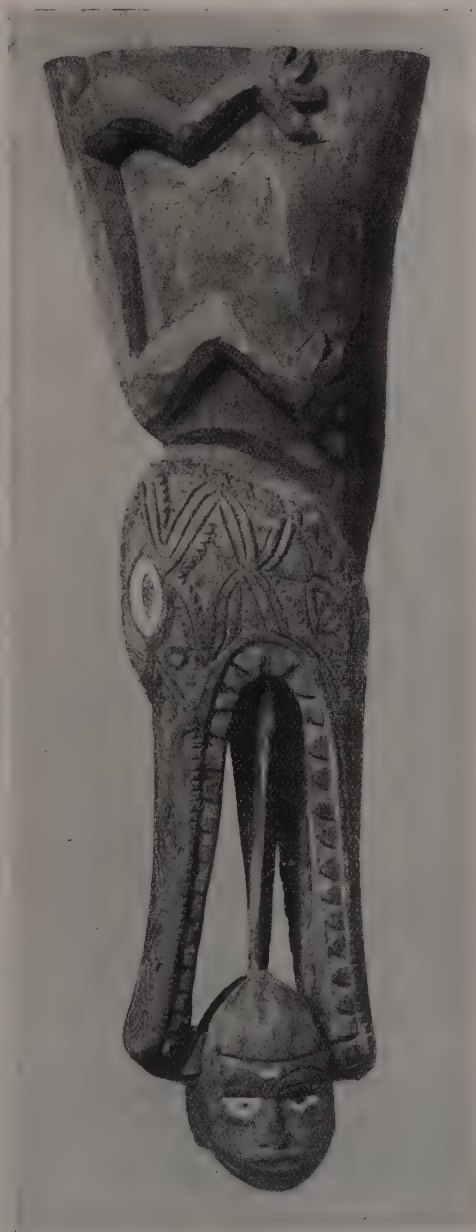


Abb. 5. Teil einer Schnitzerei von Rubiana (Rautenstrauch-Joest-Museum, Köln; Nr. 11 004; Gesamtlänge 93 cm).

<sup>1)</sup> Ivens, op. cit. S. 376.

<sup>2)</sup> Woodford, op. cit. 1888, S. 361.

<sup>3)</sup> Edge-Partington, Food Trough from Rubiana (Man, 1903, Taf. L, S. 161).

<sup>4)</sup> Für die Erlaubnis, das Stück in meinem Beitrag abzubilden, bin ich dem Rautenstrauch-Joest-Museum in Köln zu Dank verpflichtet.

<sup>5)</sup> Woodford, op. cit. 1888, S. 360, 374/75. In einer Nacht erlebte es Woodford, daß eine Kopfjägerexpedition 31 Köpfe heimbrachte.



diesem Gebiet konnte natürlich für Forscher kein Anreiz sein, sich genauer mit dem Volkstum dieser Eingeborenen zu befassen. So erklärt es sich wohl, daß derartige Stäbe unbekannt blieben, dazu kommt vielleicht noch, daß sie nur in einer eng begrenzten Kulturprovinz üblich waren und, wie die Darstellung und einzigartige Ausführung vermuten läßt, eine besondere kultische Bedeutung hatten.

Der zeremonielle Charakter dieser Stäbe kann sogar als sicher gelten, denn das Krokodil, das so lebendig dargestellt ist, genießt bei den Rubiana-Leuten eine hohe Verehrung. Der bereits erwähnte Seeoffizier Somerville und auch Woodford konnten feststellen, daß dieses Tier ein „hope“ (= Tabu-Wesen) ist und sich, wie oben bereits erwähnt wurde, als Schnitzerei an den Pfosten von „Tambu“-Häusern findet<sup>1)</sup>. Williamson sah Darstellungen dieses Reptils aus Kokosblattrippen als Tapu-Zeichen<sup>2)</sup> und auch der von Woodford beschriebene Speisetrog in Krokodilform (s. oben) spielte bei einer zeremoniellen, leider nicht näher bekannten Handlung eine Rolle.

Über die vielseitigen Beziehungen zwischen Mensch und Tier konnte Fox auf der südlicher gelegenen Salomo-Insel San Christoval genauere Feststellungen machen<sup>3)</sup>. Bemerkenswert ist dabei, daß auf dieser Insel z. B. das Krokodil neben Schildkröte, Octopus und verschiedenen Vogelarten zu den Tieren gehört, in die der Tote „geist“ eingeht. Es liegt nahe, in den Schnitzereien an unseren Rubiana-Stäben den Eintritt eines solchen „adaro“ in den Tierkörper und zwar in der bei Naturvölkern so häufig auftretenden Form des Verschlingens dargestellt zu sehen<sup>4)</sup>.

Anm. des Verfassers. Vorliegende Arbeit war bereits 1937 abgeschlossen und für das Jahrbuch des Städt. Museums für Völkerkunde zu Leipzig bestimmt. Da das Erscheinen dieses Jahrbuches durch besondere Verhältnisse immer wieder verschoben und schließlich durch Kriegsausbruch unmöglich wurde, erklärte sich der Herausgeber der Zeitschrift für Ethnologie zur Veröffentlichung bereit, wofür ihm an dieser Stelle herzlich gedankt sei.

## Lieder von Nias.

Von

Dr. F. M. Schnitger.

Westlich von Sumatra liegt die Insel Nias mit ihrer wunderbaren alten Kultur, ihren schönen Häusern und Steinmonumenten, ihren kunstvollen Götterfiguren und sympathischen Menschen. Obwohl schon viel darüber geschrieben ist, wurde die ungeschriebene Literatur von den Forschern bisher stiefmütterlich behandelt. Einige Missionare haben zwar Stücke von epischen Sängen publiziert, aber fast kein Mensch hat sich bisher um die Lieder gekümmert, die von diesem sorglosen, heiteren Volke in seinen

<sup>1)</sup> Somerville, op. cit. 1897, S. 386; Woodford 1888, S. 360. — Verehrung von Krokodilen auf den Shortland-Inseln vgl. Ribbe, 2 Jahre unter den Kannibalen der Salomo-Inseln (1903) S. 148.

<sup>2)</sup> Williamson, Solomon Island Notes (Man 1911), S. 11. Als „Hauszauber“ auf den Shortland-Inseln (vgl. Ribbe, op. cit. S. 151).

<sup>3)</sup> C. E. Fox, The Threshold of the Pacific. London 1924, S. 266ff.

<sup>4)</sup> Wenn auf Sa'a und Ulawa der Totenschädel in holzgeschnitzten Krokodil- und Fischfiguren beigelegt wird (vgl. Ivens, op. cit. S. 210), so kann hierbei eine gleiche Anschauung zugrunde liegen.

müßigen Stunden gesungen werden. Und doch sind solche Lieder aufschlußreicher als lange und gelehrte Betrachtungen, denn sie versetzen uns in das volle Leben und geben uns einen tiefen Einblick in die Psychologie dieser glücklichen Inselbewohner.

Im Jahre 1938 sammelte ich auf Nias die nachfolgenden Lieder. Ich bin kein Sprachforscher und es ist möglich, daß ich mich hier und da in den Feinheiten der Transkription und der Übersetzung geirrt habe. Es ist bisher aber noch niemand gelungen, fehlerlose niassische Sprachforschungen zu treiben.

Mögen diese wenigen Notizen für Andere ein Ansporn sein, mehrere zu sammeln und herauszugeben!

## 1.

## Zinuno gere.

Mamaola gere lewelewe  
Mamaola si noranadua  
Tebai amaola danga  
Tebai amaola durua  
Jamaolago li wondrahi

Jamaolago li waondrua  
Awo ligu ba wameta  
Awo ligu ba wa na nua.

## Priesterlied.

Der Priester ist Vermittler,  
Tritt mit den Göttern in Verbindung.  
Nicht allein mit der Hand,  
Auch nicht mit den Fingern bloß,  
Mit Trommelschale grüßt er die  
Götter,  
Der Trommel Stimme hören sie  
Und meine Worte zur Besserung,  
Durch meine Worte zur Genesung.

## 2.

## Nizuno gere fona.

Bawaulu fase ilau mbalazi waaere

Ihofi nono gae jawanose

Tobali ono alawe  
Me ilau mbalazi waaere nata bawaulu  
Fase.

Loblied auf einen früheren  
Priester.

Zur Zeit des Fase, da wurden Tote  
wieder lebend,  
Einem Bananenstamme konnt' er  
Leben geben,  
Daß er zum Menschen wurde.  
Wäre Fase noch Priester, würden  
die Menschen ewig leben.

## 3. Lobgesang auf den Häuptling von Madula.

Esoni golu mboo sagoto golumo  
Sagoto golu tuho mbatu ni toto  
Lailai mbatu laso dano  
Sara jaia ziumogo  
Wulu wulu rai firo  
Baru luo bado bado  
Tugela nono ganowo  
Lo ono dalifuso furi zatua zisagoto  
Sinali ndralimo dali fanicha idano  
Sinali draliboo balugu lida.

Mit deinen Götzen stehst Du oben an,  
Dein Götze ist in Stein gehauen,  
Er ist ein Ast des großen Edelsteins,  
Und deshalb bleibt er unverändert.  
Sein angelegter Schmuck ist Silber nur,  
Von rotem Tuch die Schleifen sind.  
Er ist in seinem Herzen mächtig, groß,  
Wie er ist keiner mehr zu finden.  
Kein andres Haupt so glücklich schöpft  
Gedanken die in Öl hinfließen.

## 4. Tanzlied.

Molaja ita mamaliohi  
Molaja ita andro tatindra tombato  
Ba nomo salawa helano  
Ba nomo balugu tua terongo

Wir wollen tanzen, uns verbeugen,  
Wir wollen tanzen und recht stampfen  
Im Haus des großen Häuptlings,  
Im Hause des berühmten Führers.

## 5. Sibale baleha.

Sibolihai osara ita aoi moi  
Orami nomo dalifuso  
Ba wangondrasi iwa dalifuso  
Ba wangondrasi iwa machelo  
Ba nomo salawa helano

Cho mbalugu tua terongo

## Gesang und Tanz.

Wir sind auf dem Wege zur Hochzeit,  
Wir versammelten Geschwister,  
Zum Besuche der Stammgenossen,  
Zum Besuche der Kampfgenossen.  
Und zum Hause des großen Häupt-  
lings,  
Des so sehr berühmten Häuptlings,



Andro magamogamo moi  
Aoi moi ba wa mondrono nono  
dalifuso

Orami ita hulo wani  
Ba wamondrongo li mbuu tolotolo  
Moiga manema mbua lahina  
Moiga manema mbua nafa  
Sumange niwa dalifuso  
Sumange niwa machelo.

Bis zu ihm sind wir gekommen,  
Kamen um sein Wort zu hören,

Was er sagt von unserer Tochter.  
Zahlreich sind wir wie die Bienen,  
Um zu lauschen seinem Worte,  
In Empfang zu nehmen Betel,  
Ehrbeweis von unsern Brüdern,  
Ehrbeweis von Stammverwandten.

### 6. Gesang beim Tanze der Männer.

Arara biha tola ama duha  
Bawi tuada solui ba Lahomi  
Bawi nasio bawi nasi  
Sangetuna ba nasi  
Simane ba Lowalangi  
Tofali gio ba hili

Tochai nifo ba gosali  
Amada farocha umugu

Ithofi nagania daludalu  
Adulo manu sangulu  
Si so ba mboha masao  
Famahoi gahe deu  
Famahoi mbalo salu  
Falo afato mbolocha  
Falo toboa hulu.

Springe tüchtig, stampe kräftig auf,  
O Lahomi's Herrn gehörig Schwein,  
Salzschwein ach und Seeschwein auch,  
Taucht es gleich ins Meer hinein.  
Er der Häuptling ist gerecht wie Gott,  
Sieh des Schweines Schwanz um-  
schlingt den Berg

Und die Zähne reichen bis zum Haus.  
Weit bekannt des Häuptlings Größe  
ist,

Lebenspendende Kraft er birgt,  
Allen Stärkung wie ein Hühnerei,  
Und wie aus des Bechus Zähnen gar  
Kann er schönes Wetter uns bescheren.  
Dunkle Regenwolken jagt er fort,  
Daß der schwache Arm nicht bricht  
Und der Rücken sich nicht spalten  
kann.

7. Klagelied einer Braut (an die Brüder).

Hu gaa hadia horogu chomi

Wa auzo dodomi ba wogoo jaodo andre

Wa ebua dodomi mbalaki ba gaa

Ba tebai mioni ganaa ba gaa

Ba lo ihalo go mbawi anaa  
Ba hawaebua bangaimi bagaa  
Ba lo si lo urongo limi  
Na mionido ba gaa  
Ba lo buabuagu safoli jaami  
Hana wa omazi ami ba gaa  
Wa mibee zangai halowo niha boo.

O Brüder, was ist meine Schuld<sup>†</sup> bei  
Euch,

Daß Ihr solch Eile habt, mich zu  
begraben,

Daß Gold, o Brüder, mehr Euch wert  
als ich ?

Das kann Euch nicht beglücken,  
Brüder,

Und bringt auch Schweinefutter nicht.  
So lang ich bei Euch war, o Brüder,  
Folgt willig ich auf Euer Wort,  
So oft Ihr mir Befehl gegeben,  
Und hab in Allem Euch befriedigt.  
Weshalb gibt Ihr mich Fremden zur  
Bedienung?

## 8. Klagelied einer Braut (an die Mutter).

Hu ina hadia horogu chomi

Wa aoso dodomi wanehe li niha boo

Banagu hana wa omasio ganaa moroi  
chogu

Owai si moi manuwo mano

Ba li gamba ba wogoo jaodo chomi

Ba li na lo uila dania

Buabua si so fona ba ina  
Halai na moi fangeherami buabuagu

Na lo uila gamuatara ba nagu.

O Mutter, was habe ich für Sünde bei  
Euch?

Warum habt so schnell Ihr gegeben  
das Wort?

Warum habt das Gold Ihr lieber als mich?

Erst dacht ich, sie wollten zum  
Kriege wohl ziehen,  
Da sagt mir der Gong, ich sei be-  
graben für Euch!

Doch wenn ich nicht kenne der Fremden Gebräuche,

Die Sitten, o Mutter, ganz unvertraut,  
O Unglück, wenn Sorge Euch dadurch  
erwächst.

Weil deren Gewohnheit, o Mutter,  
mir unbekannt!

## 9. Klagelied einer Braut (an den Vater).

Hu ama halai waasochi mbowou  
Cho nonou jao he ama  
Wa obee jao ba tenga jaita andre

Halai na laomasido sabalo halowo

Ma dania laomi ndrao goligoli geu  
he ama

Ba halai na arourou dodogu chomi

Harumani wa atulo dodou chogu  
Ba wamee ndrao ba mbanua misa,  
he ama.

O Vater, wie traurig deine Gesinnung  
Gegen mich, dein Kind, o Vater,  
Daß du mich geben willst andern  
Leuten.

Die mich nehmen meiner Arbeit wegen!

Wie traurig wenn um Felder Zäune  
ich stecke

Und wenn Euch mein Herz vergißt,  
o Vater,

Wie ist es möglich, daß du so handelst,  
Mich geben willst dem fremden Dorfe,  
o Vater!

## 10.

Fanusso ba laba.

Hulo aefa maria ina wana

Muhoruhoru gafocha

Tawa deu nono mbela hoho inagu  
ha ina

He ubee nonogu ba ina?

Ae sigoo baose laehuwa  
Ae bee tou baose hengahenga

Falo tobali dodo humia  
Fa lo tokea dodo humaraa  
Me aefa maria ina wana

Gesang auf dem Wege zur  
Hochzeit.

Die Rede begann, wie wenn eine Kanone abgefeuert wurde,

Die Leute eilen herbei, wie vom Teufel getrieben

Unzählige Menschen kommen. Mutter,  
o Mutter,

Wohin willst du dein Kind tun, teure Mutter?

(Antwort):

In die Armut sollst du gehen,

Unter dem Hause des Reichen ist  
dein Platz,

Gib dich zufrieden mit deinem Loose,  
Fürchte dich ja nicht, zage nicht —  
Das Wort ist gesprochen wie wenn eine  
Kanone abgefeuert wurde!

11. Wenn eine Braut weggeführt wird, dann ruft durch das Dachfenster die weinende Mutter ihrer Tochter in klagender Weise nach: „Boi dadai ba lala nagu“, d. h. „Habe kein Unglück auf dem Wege, mein Kind!“ Und die Braut antwortet der Mutter: „Lau nagu“, d. h. „Es möge so geschehen!“ Das wiederholen Mutter und Tochter so oft, bis sie sich gegenseitig nicht mehr hören können.

## 12.

Lasuno dome.

Ifachai mbagi nucha ifaolo mbagi  
zotora

Tou baewali baolajama  
Memondroni me molaja  
Nifagolo mbagi mbulocha

Turunia uro sasa  
Bolono dodo lalua

Hulo nono alawe senau talinga.

Lob der Gäste.

Die schönsten Tücher werden beim  
Tanzen angefaßt

Vor dem Hause, auf dem Hofe.  
Einer führt, die Andern folgen,  
Die Bewegungen werden schön  
gemacht,

Die Finger bewegen sich gelenkig,  
Die Hand ist glatt, gleicht einem  
Fische.

Lieulich wie ein junges Mädchen ist der  
Tanz da anzusehen.

13. Tanzlied.

Mitari mihuhugo  
Ono geto eziwalu  
Boi minininini  
Si numana todo

Stoßt hie und da ein „hu“ doch aus,  
Armsel'ge Wespenbrut,  
Und macht kein solches Wesen draus,  
Spart nicht am Herzensgut!

14. Priesterspruch der vor einem Götzen bei einem Opfer hergesagt wird.

Adu horo salacha  
Adu horo zebubua

Du Götze der schlimmen Sünden,  
Du Götze der großen Sünden,



Fameta horo salacha  
 Fameta horo sebua  
 Boi hondrago ia ba mbato  
 Boi hondrago ia ba zua  
 Adu horo fameta  
 Adu horo fananua

Befreier von schlimmen Sünden,  
 Befreier von großen Sünden,  
 Tritt den Kranken nicht nieder im  
 Hause,  
 Tritt den Kranken nicht nieder am  
 Eingang.  
 Sündengötze und Befreier,  
 Erlös den Kranken von dem Übel!

### 15. Ein Häuptling singt mir zu.

Na sa saifa na sami bagate  
 Mai dada mai be  
 Harara niha fabela bacho ndrawa  
 Lo famaïdo fofa nagole  
 Sambua ina sambua ama me so sa  
 tuada  
 Daludalu geu sabila si maocho  
 Satu lo iila moanahogo  
 Lauwo zatua sato solago tano  
 Mai na hogo  
 Faoma si tora fondrege si tora  
 Andro wamohoro anaa

Nichts Beß'res gibt's als Schweine-  
 leber,  
 Doch jetzt sind deine Worte es,  
 Und glücklich wer des Weißen Freund  
 geworden.  
 Dem Wort des Weißen ist nichts  
 ähnlich.  
 Er ist uns mehr als Mutter oder Vater.  
 Wie Heilkraut arme Kranke labet,  
 Weiß er in Allem Recht zu finden.  
 Lauwo ist ein großer König,  
 Ich hier der Häuptling bin,  
 Und groß und mächtig sind wir beide.  
 Daher das Anseh'n das wir haben.

16. An diesem angelehnt ein Lied, das der nämliche Häuptling für mich improvisierte, von dem ich jedoch nur die Übersetzung zu geben vermag.

Gehirn und Herz sind die besten Speisen,  
 Doch seit deiner Ankunft fühle ich,  
 Daß es eine noch bessere gibt.  
 Ich habe verschiedene Arten von Brüdern,  
 Der nächste aber bist du,  
 Denn wenn dich ein Schmerz quält,  
 Fühle ich ihn auch.  
 Durch deine Ankunft haben wir  
 Einen gemeinsamen Vater und eine gemeinsame Mutter.  
 Wir waren bis zu deiner Ankunft ein gebeugter Baum,  
 Jetzt aber richtet er sich auf und bringt Früchte.  
 Du stehst höher an Geist als wir  
 Und bist im Stande alles zu regeln.  
 Ich freue mich mehr dich hier zu sehen  
 Als über einen goldenen Gürtel um meine Lenden.

### 17. Kriegsgesang.

Halocha mbetua halocha mbawa  
 Maomaocho cho tua samaru anaa  
 Jou Hilifalago raja Hiligehe  
 Mairasa Sidofa bawa  
 Atua golo sinali boho raforafo  
 Cho ndraono solagotano  
 Atua si lo babaja banuada Hilifalago  
 Mairasa solagotano  
 Raja so mbalugu jou solano  
 Faodu wangifi wemoro  
 So tua sebua haiga isawago  
 Cho tua solagotano

Wir sind in Not und leiden Hunger,  
 Doch halten wir an unserem König fest.  
 Im Norden Hilifalago, im Süden  
 Hiligehe,  
 Sidofa führt uns an im Kampfe.  
 Ein morsches Tau, doch bei uns noch  
 kein Verfall!  
 Was wir nicht können, setzen unsre  
 Kinder fort.  
 Lange lebten wir in Frieden mit  
 Hilifalago,  
 Doch nun bekriegt es der Häuptling  
 von Telok Dalem.  
 Im Süden der Häuptling, im Norden  
 sein Freund,  
 Einen Traum träumten wir in einer  
 Nacht.  
 Der große Herr, wohin ist er ge-  
 kommen?  
 Zu mir, dem Häuptling von Telok  
 Dalem.

Si faodu wangifi wemoro

Faanino gaza  
Faanao mboho  
Dasiwa monoroto  
Tuha farana batu  
Sanalo mbalo seche seche  
So tuha sebua moroi ba nagri jou

Cho tuha salago tomo  
Si faodu lachoi todo.  
Abacha mano nasi  
Ebua mano mbaho suasua sidano  
Teana osi nai teana osi dawo  
Sawa sauri gotogoto  
Olo ba ganaa olo ba horo  
Oi jawa salago tano  
Fahuru asu socha fachi nasu mboho

Toila sataro ifo  
Kaja lumana belu kaja akao mbae

Moi muhalo aja niha si so ba horohoro

Asoso fino belu mowua fino nache

Ami mbowo ami we

Mendrua falao ba ewali  
medolu fatele  
Fanaboi manu fache

Teana awoni teani geo

So manawa daro sesolo

Wir die wir beide einen Traum  
geträumt,

Sind hier wie Elefantenzähne  
Und sind so schlank wie Rehen.  
An Gold jedoch gebricht es uns nicht.  
Ich bin Gebieter dieses Platzes,  
In meinen Händen liegt alles.  
Der große Herr kam vom Norden zu  
mir,

Dem Häuptling,  
Denn wir sind eines Herzens.  
Das Meer ist tief und tief der See,  
So tief sind auch unsre Gedanken.  
Meine Gegner sind beide stark,  
Aber wir werden sie überwinden.  
Was Gold und Kühnheit anbelangt,  
Bin ich den Feinden überlegen.  
Wie Hunde kommen sie mir an-

gelaufen,  
Gleich Hirschen jagen wir sie fort.  
Wenn wir auch arm sind und Not  
leiden,

Wir jagen doch nach Ruhm, den wir  
erlangen können.  
Es ist dazu gelegene Zeit, die Frucht  
ist reif,

Und darum wollen wir von ihr  
genießen.

Zwei Mal fochten wir im Dorfe  
und drei andere Male im Felde,  
Und das ging wie wenn wir Hühner  
jagten.

Awoni ist ein hartes Holz, Eo noch  
härter,

Manawa aber das härteste.  
(D. h. Hiligehe ist stark, Hilifalago ist  
stark, wir aber sind noch stärker!)

# 18. Kindergesang.

Me tumbu lafau sasaio  
Me ebua dumogo abua  
Samaru tafi lafaio moa  
Si lo fabaja ba dano  
Si lo fazai muhalowo  
Boi borogo jaugo  
Sochi mbanua ba atulo

Jaha ine ho.

Als früher Krieg im Lande war,  
Orahili's mächtiger König über-  
wältigt ward,

Da waren wir arm und gering noch,  
Wir fürchteten uns ins Feld zu gehen  
Und litten oft ungerechte Behandlung,  
Damit wir nur in Ruhe bleiben  
konnten.

So war es einst, heut ist es anders.

19. Lied aus Nakko, einer kleinen Insel südwestlich von Nias, wie es  
scheint in dem ausgestorbenen Maru-Dialekt, den mir niemand übersetzen  
konnte. Es wird gesprochen, wenn man an einer bestimmten Götzenstatue,  
Adu Lajo, vorübergeht:

Niho wata niho wala  
Awewo liline  
Awewo salane  
Maewe kawa kawa ne ise  
Naiabe siloha uha holo na ita  
Tatoni oro niha  
No ita toni hogo niha  
No ita toni toto niha  
Na iwulo orene  
Na iwulo wachene  
Aoto tuha lajo.



## Die Spiele der Thadou-Kuki in Assam.

Von

H. E. Kauffmann.

(Mit Skizzen des Verfassers.)

Einleitung . . . . .	40
I. Sport . . . . .	41
a) Häufig ausgeübte Sports . . . . .	41
b) Weniger häufig ausgeübt, da besondere Plätze oder Vorbereitungen nötig . . . . .	45
c) Nur von kleinen Knaben ausgeübt . . . . .	46
II. Turnspiele . . . . .	47
III. Bewegungsspiele . . . . .	49
a) „Mittagsspiele“ im Hause . . . . .	49
b) „Mondlichtspiele“ . . . . .	50
1. Kriechspiele . . . . .	50
2. Fangspiele . . . . .	51
IV. Nachahmungsspiele . . . . .	53
V. Geschicklichkeitsspiele . . . . .	55
a) Regelspiele . . . . .	55
b) Brettspiele usw. . . . .	63
c) Fingerfertigkeitsspiele . . . . .	65
1. Fadenspiele . . . . .	65
2. Fingerspiele . . . . .	67
3. Trickspiele . . . . .	68
VI. Spielzeug . . . . .	69
a) Für Nachahmungsspiele kleiner Kinder . . . . .	69
b) Für Knaben . . . . .	69

Ähnlich wie für die Fallen der Thadou-Kuki<sup>1)</sup> war mir auch für ihre Spiele durch die beiden gleichen Gewährsmänner, Thangpao von Tesangki und Ngulhopao von Kanjang, günstige Aufnahmegelegenheit geboten. J. H. Hutton gibt in der Monographie Shaws<sup>2)</sup> nur einen kurzen Abschnitt über Thadou-Spiele, der hier in Übersetzung folgen möge:

„Unter den Kinderspielen gibt es ein Kreisspiel, sowie ein Spiel, bei dem sich zwei Knaben vergnügen, indem sie sich als ein Mann und seine Frau verkleiden und damit Fremde erfolgreich hinters Licht führen. Die Thadou scheinen jedoch (und ich stellte zahlreiche Untersuchungen an) von jener so vielen Stämmen mit malaiischer Affinität, einschließlich der Lushei, gemeinsamen Sitte, wonach sich manche Männer als Frauen verkleiden und weiblichen Beschäftigungen nachgehen, keine Spur aufzuweisen, falls nicht dieses Spiel dafür gelten darf. Shaw aber stellt fest, daß Impotenz unter den Thadou nicht ungewöhnlich ist, und so mag dies ein Anzeichen für gleiche physische Veranlagung sein.

Fadenspiele sind den Thadou ebenfalls bekannt, und eines der ersten, die ich sah, hieß ‚Entenfuß‘ und wird auch von den Kabui-Naga ausgeführt. In Samoa heißt die gleiche Figur ‚dreizehige Ente‘ (Hornell: Cat’s cradles. Discovery, April 1928, S. 112).

Eine Art Tanz, etwa wie ein Schwerttanz, *su’talam* genannt, wurde mir von Duncan beschrieben (ich selbst sah ihn nicht). Der Tänzer tanzt zwischen vier Männern, die einander an den Seiten eines Vierecks gegenüberstehen, wobei jedes Paar zwei Bambusstangen hält und zwar je ein Ende in jeder Hand. Sobald das eine Paar seine Stangen eng zusammenschließt, bringt das andere Paar die seinen im rechten Winkel dazu auseinander und so weiter in wechselndem Zeitmaß. Der Tänzer muß im Gesangstakt aus den sich schließenden Zwischenräumen in die durch die beiden sich öffnenden Stangen gebildeten Räume hüpfen und dabei rechte Behendigkeit entwickeln, um seine Knöchel vor schlimmer Quetschung zu bewahren.“

Wir werden sehen, daß die Thadou an Spielen sehr viel reicher sind, als man nach diesem knappen Hinweis vermuten könnte. Allerdings beanspruchten die Aufzeichnungen einen bedeutenden Zeitaufwand, zumal

<sup>1)</sup> Z. Ethnol. 70 (1938) S. 1—18.

<sup>2)</sup> Shaw, William, Notes on the Thadou Kukis, S. 158, Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1929.

manche Spiele zwecks besseren Verständnisses selbst zu spielen erlernt werden mußten. Dafür dürfen sie aber als so ziemlich restlos erfaßt gelten, wie auch von den Auskunftgebenden und anderen Kuki wiederholt versichert wurde.

Nachforschungen über Spiele anzustellen, ist bei Ethnographen im allgemeinen unbeliebt; offenbar scheint ihnen die Mühewaltung an ein undankbares Objekt verschwendet. Nicht ohne Grund beklagt sich Kool<sup>1)</sup>, daß in der sonst so reichen Literatur über die indonesischen Völker wichtigste Werke jegliche Bemerkung zu diesem Thema vermissen lassen. Kein Wunder daher, wenn der Ethnologe eine vergleichende Arbeit so lange nicht unternehmen mag, als nur mangelhaftes, unvollständiges und sporadisch erfaßtes Material vorliegt. Sind erst einmal die Spiele eines größeren südostasiatischen Gebietes ausgiebig gesammelt, so werden sie zweifelsohne zu kulturhistorischer Vertiefung beitragen können. Häufig sind in den Spielen längst vergessene Sitten, Riten, Redensarten sowie auch Gegenstände aus früheren Zeiten bewahrt geblieben, und in weit entfernten Gegenden finden sich oft auffallend übereinstimmende Typen. Andererseits können sich zwei räumlich benachbarte und kulturell nahestehende Gruppen, wie auf anderen Gebieten, so auch in den Spielen unterscheiden. Der geringen Zahl und den einfachen Formen der Naga-Spiele stehen die gleichen, jedoch um vieles erweiterten Arten bei den Thadou-Kuki gegenüber, was ganz dem verschiedenen hohen Kulturstand dieser beiden Völker entspricht. Bemerkenswert ist, daß das sonst weltweit verbreitete Ballspiel bei den Thadou nicht vorzukommen scheint; nur dort, wo die amerikanische Baptistenmission ihre Tätigkeit entfaltete, fand es, zumal Fußball, rasche Aufnahme.

Die Namen der Spiele und die darin vorkommenden Bezeichnungen wurden in der bei den Landesherren Assams, den Engländern, üblichen Umschrift gegeben. An abweichenden Lauten sind zu merken:  $\epsilon$  = ganz offenes  $e$  ( $\hat{a}$ ),  $\phi$  = ganz offenes  $o$  ( $\hat{a}$ ), ' = Glottisverschuß. Von einer Angabe der bei allen tibeto-birmanischen Sprachen so wichtigen Tonhöhen mußte abgesehen werden. Soweit erhältlich, wurde den Thadou-Ausdrücken eine wörtliche Übersetzung beigelegt. Die häufig vorkommende Silbe *ki* ist ein Präfix der Gegenseitigkeit und bedeutet etwa „zusammen“, „einander“<sup>(2)</sup>.

## I. Sport.

Die Thadou kennen eine ganze Reihe von Leibesübungen, die meist im Winter ausgeübt werden, da dann wenig Arbeit vorliegt und die Plätze trocken sind. Mitunter wird aber auch an schönen Abenden der sommerlichen Regenzeit nach der Rückkunft vom Feld Sport getrieben, und besonders beliebt ist das Spielen bei Mondschein, denn „wenn der Mond scheint, sind die Jungens nicht heimzubringen“. Im allgemeinen beteiligen sich nur Knaben und junge Männer, seltener Verheiratete.

### a) Häufig ausgeübte Sports.

#### 1. KIBOT — Ringen.

Es wird viel gerungen. Ringen ist überhaupt einer der bevorzugtesten Sports, zumal unter den Knaben; am Abend lassen die älteren die jüngeren miteinander ringen.

<sup>1)</sup> Kool, Catharina H., Das Kinderspiel im Indischen Archipel, S. 3, Diss. Thomas-Druckerei, Kempen-Rhein 1923.

<sup>2)</sup> Hodson, T. C., Thado Grammar, S. 26, Eastern Bengal and Assam Secretariat Printing Office, Shillong 1905.



Zu einem großen Wettbewerb gestaltet sich das Ringen an Hochzeitstagen zwischen den männlichen Verwandten, Freunden und Bekannten des Brautpaares<sup>1)</sup>. Dabei können die Ringer aus einem beliebigen Klan stammen, z. B. die Ringer des Bräutigams aus dem Klan der Braut und umgekehrt; die Parteieinteilung hat also mit der Klanzugehörigkeit nichts zu tun. Preise werden nicht verteilt, es geht einfach um den Spaß und auch um die Ehre. Spott muß ein Besiegter nicht erleiden, „nur in seinem Innern mag er sich vielleicht schämen oder ärgern“. Wer an sieben Hochzeiten Sieger blieb, trägt Ruhm davon, man nennt ihn *bontol-ságia-lhúlou* = „Ringplatz-sieben-nicht gefallen“ und betrachtet ihn als einen Mann, der nicht zu Fall zu bringen ist. Damit wird er sich nun nicht brüsten, nur wenn er mit jemandem in Streit gerät, mag er seiner Kräfte bewußt sagen: „Ich werde dich verprügeln“ (= *den* = schlagen, hauen, treten im Streit). Auch einen, der weniger Siege gewann, nennt man mit deren Anzahl, nur strahlt eben sein Ruhm nicht so hell.

In den durch die Zuschauer gebildeten Kreis von 4—5 m Durchmesser vor dem Hause der Braut tritt zunächst der stärkste Mann ihrer Partei, mit dem der stärkste aus der Partei des Bräutigams ringt; dessen Leute gelten hier als Fremde. Nach diesem Paare folgen weitere, ungefähr ihrer Stärke entsprechend, im ganzen 6—10 Paare, je nachdem wieviele ringlustige Männer es unter der Gesellschaft der beiderseitigen Angehörigen gibt. Die Parteien wählen ihre Kämpfer aus, doch kann ein Mann, der Stärke und Geschicklichkeit eines anderen von der Gegenseite kennt, diesen herausfordern, wobei aber keine prahlerischen Reden geschwungen werden. Es geht ganz ruhig zu, nur wenn einer fällt, schreien die Zuschauer „hooo . . .“ als Beifallsbezeugung.

Der Ausgang des Ringens wird keinesfalls als gutes oder böses Vorzeichen für die junge Ehe betrachtet. Ein Mann jedoch, dessen Frau schwanger ist, darf nicht ringen, da dies dem Kind schaden könnte. Wird ein angehender Vater im Streit geschlagen und das Kind dann totgeboren, so sagt man, daß es von dem Schlagenden getötet wurde.

Der Ringplatz, harter, grasloser Boden, soll möglichst eben und nicht steinig sein; eine Matte oder ähnliches legt man nicht auf. Geraten die Männer aus dem Kreis, so werden sie von den Zuschauern wieder hineinfördert, auch etwa von ihnen aufgefangen, wenn sie stürzen. Die Kleidung besteht nur aus einem nach Art der Inder um Hüften und Beine geschlungenen Tuch, dem sogenannten *dhoti*, das jedoch bei den Thadou im Gegensatz zu jenen ganz kurz gehalten ist.

Ringrichter oder dergleichen gibt es nicht. Es wird nur eine Runde bis zur Entscheidung gekämpft, die meist schnell erfolgt; ein Kampf kann bis zu zehn Minuten dauern, geht aber in der Regel nicht länger als drei Minuten. In seltenen Fällen kommt auch Unentschieden vor, die Kämpfer hören dann einfach auf, wenn sie müde sind. Eine Zeitfestsetzung ist demnach unbekannt.

Einige wenige bestimmte Vorschriften genügen. Der Kampf beginnt ohne alle Zeremonien (also kein Händeschütteln usw.) durch Einnehmen der Stellung: rechte gegen rechte Schulter<sup>2)</sup>, dann sagt der eine „jetzt fertig“, und wenn der andere mit „ja“ antwortet, geht es los. Man schlingt den rechten Arm um die Hüfte und den linken Arm um Schulter und Rücken des anderen, oder wenigstens versucht man es zu tun, zieht ihn an sich und stellt ihm ein Bein oder schlägt mit seinem Bein einen Haken

<sup>1)</sup> Bei den benachbarten Kacha-Naga gibt es ein als Fest aufgezoogenes, alljährlich stattfindendes Ringen.

<sup>2)</sup> Bei den Angami-Naga linke gegen linke Schulter.

in des anderen Kniekehle, um ihm den Stand zu entziehen. Von dieser Beinarbeit abgesehen sind Beißen, Treten, Schlagen und Halten am *dhoti* verboten. Solches Benehmen sähe man als Keilerei an, und man trennte die Kampfhähne sofort, falls es einmal vorkäme; es würde aber nie versucht, und jeder bemühe sich, in anständigem Rahmen zu bleiben, ja, „die Kämpfer kommen nicht einmal auf den Gedanken daran, und der Sieger hilft dem Geworfenen immer freundlich vom Boden auf“. Bei Ungleichheit der Partner kniet der Stärkere mit einem Knie auf den Boden, bei noch größerem Unterschied setzt er sich mit ausgespreizten Beinen hin, mit denen er den stehenden Schwächeren zu Fall zu bringen sucht. Der Benachteiligte darf jedoch mit den Händen die Beine des Gegners nicht berühren, sondern er muß um dessen Hüfte fassen. Sieger ist, wer den anderen zu Boden wirft. Stürzen beide, so gewinnt der Obenliegende; ein Legen auf beide Schultern, Bodenkampf oder sonstige Regeln bestehen nicht.

2. KUNG-KAL — Hochsprung (*kung* = zwei Stäbe mit Querlatte; *kal* = „drüberspringen“).

Hochgesprungen wird sehr häufig, fast an jedem Winterabend. Auf einem geeigneten, steinlosen und ebenen Platz im Dorf steckt man zwei Stangen (*kung-khom* = „Sprunggestell-Halter“) von ungefähr 2 m Länge in  $2-2\frac{1}{2}$  m Abstand in den Boden, und zwar mit geringer Neigung nach hinten (gegen den Aufsprung zu), damit die Sprunglatte eher fällt. Es sind entweder dünne Stangen mit einer Anzahl auf etwa 2 cm Kürze gekappten Ästen oder zwei Bambusse, um die mit dem üblichen gedrehten Knoten ein Bambusstreifen so geschlungen ist, daß man ihn auf- und abwärts schieben kann; auf die Aststummel oder Bambusstreifen wird die leichte Sprunglatte (*kung-jol* = „Sprunggestell-Querlatte“) gelegt. Es gibt kein Sprungbrett, keine Hilfsstellung, keinen besonders bereiteten Aufsprung. Mancher Springer legt ein Blatt oder irgend etwas Weißes an die Stelle, von der er abspringen will.

Die gewünschte Höhe wird eingestellt, indem man an die Latte tritt und an seinem Körper Maß nimmt<sup>1)</sup>. Folgende Maße sind gebräuchlich:

<i>kong-gei</i>	= „Hüft-Reichweite“,
<i>lai-gei</i>	= „Nabel-Reichweite“,
<i>lai-chung-gei</i>	= „Nabel-drüber-Reichweite“,
	oder gleichbedeutend: <i>dīp-nōi</i> = „unter-Brust(being)“,
<i>nōi-gei</i>	= „Brust-Reichweite“,
<i>nōi-chung-gei</i>	= „Brust-drüber-Reichweite“,
<i>ngong-gei</i>	= „Hals-Reichweite“ (dies sei der erreichte Durch-
	schnitt!),
<i>khalhang-gei</i>	= „Kinn-Reichweite“,
<i>kam-gei</i>	= „Mund-Reichweite“,
<i>nā-gei</i>	= „Nasen-Reichweite“,
<i>mit-gei</i>	= „Augen-Reichweite“,
<i>de'-gei</i>	= „Stirn-Reichweite“,
<i>din-chan</i>	= „Stand-gleich“.

Von hier ab wird dann mit auf den Kopf gelegten Fingern und Fäusten gemessen, z. B.:

*din-chan-le-bel-khat* = „Stand-gleich-mit-Finger-einem“ usw.,

*din-chan-le-tu'-khat* = „Stand-gleich-mit-Faust-einer“ usw.

Vungkang von Makui (Manipur), ein groß gewachsener Thadou, der mit dem Labour-Corps während des Weltkrieges in Frankreich war, soll

<sup>1)</sup> Vgl. die Thadou-Masse beim Fallenstellen, Z. Ethnol. 70 (1938) S. 17.



an die 30 cm über seine eigene Körperhöhe gesprungen sein, was mindestens 1,90—1,95 m ausmachen würde. Auf alle Fälle schlug er damals sämtliche Mitbewerber bei weitem; er bekam für seine Leistung von der britischen Regierung eine — Signaltrompete!

SĒL-KAL = „Gayal-Sprung“ ist eine wichtige Abart des Hochsprungs, die als Wettbewerb ausgetragen wird, wenn ein Mann ein *ai* (Verdienstfest) gibt<sup>1)</sup>. Man bindet den Opfergayal, ohne seine Beine zu fesseln, mit dem Kopf an einen Gabelpfosten (der 2—4 Gabeläste haben kann) und zwingt ihm häufig etwas Erde ins Maul, damit er betäubt ist und ruhig steht, „denn seine Kehle wird dadurch trocken“. Die meisten Gayal (oder Mithan) sind zwar zahm und ruhig, störrischen aber wird noch ein Tuch als Scheuklappe über den Kopf gehängt, notfalls auch durch ein paar Schläge mit dem schweren Reisstampfer hinters Ohr („auf die Ohrnerven“) das gewünschte Stillstehen beigebracht. Dreimal wirft man den Gayal auf den Boden, wobei der stärkste Mann seinen Hals umschlingt und die andern auf den Seiten mithelfen<sup>2)</sup>, und dreimal springen die jungen Leute über ihn, wenn er wieder auf die Beine gekommen ist. Dann wird er geschlachtet.

Ohne Benutzung eines Sprungbrettes oder -steines springt man nach tüchtigem Anlauf (mindestens 10 m) und meist mit dem rechten Fuß ausgeführtem Absprung entweder in Hocke oder flach mit dem Rücken gegen den Gayal gewendet, manche machen auch in der Luft mit den Beinen eine Art Schere; die Technik ist also verschieden, nur der Hechtsprung kommt nicht vor. Zu beiden Seiten des Gayals, der 1,50—1,80 m hoch ist, stehen je zwei bis drei Helfer, denn mancher Springer bleibt hängen und würde sonst bös stürzen; unerfahrenen Jungen, die auf dem Rücken des Gayal landen, helfen sie herunter. Nicht alle springen dreimal, jedenfalls besteht keine Verpflichtung dazu. Kam einer glatt hinüber, so wird sein Umhangtuch zu einer Rolle gedreht auf den Gayalrücken gelegt, und wenn er auch dann wieder drüberkommt, steigert man die Sprunghöhe durch Auflegen von ein bis zwei weiteren Kleiderrollen; es muß versucht werden, sie nicht herunterzuwerfen.

Um die Jungen zum Springen zu bewegen, fragen die Leute: „Du springst doch auch, und du auch?“ Manche stoßen vor dem Sprung eine Art Kampfruf aus, z. B.

*tak chapá kahé, Tangchung chapá kahé, Shitlhou*  
(emphat.) Sohn ich bin, Tangchungs Sohn ich bin, Shitlhou-Klans  
*tupa kahé, kei chungá lēng, pelpa noiya lēng.*  
Enkel ich bin, ich drüber fliege, Schwalbe drunter fliegt.

(Ich bin Tangchung's Sohn, ich bin des Shitlhou-Klans Enkel, ich kann höher fliegen als eine Schwalbe)<sup>3)</sup>.

Einen guten Springer preist man und sagt, er kann mit zwei oder drei Tüchern Auflage den Gayal-Sprung ausführen.

### 3. KI-CHOP — Weitsprung aus dem Stand (*chop* = „Sprung“).

Diese Sprungart wird ebenfalls sehr häufig ausgeübt, oft schon am Morgen, bevor man zum Feld geht. Man gräbt ein schmales Loch, in dem man sich mit den Zehen festhält. Der Sprung wird genau wie bei uns ausgeführt, indem man die Arme nach vorn schwingt und die Beine kurz

<sup>1)</sup> Vgl. Shaw, a. a. O., S. 74—76.

<sup>2)</sup> Ebenso beim Gayal-Opfer der Ao-Nagas; vgl. Mills, J. P., *The Ao Nagas*, S. 259, Macmillan & Co., London 1926.

<sup>3)</sup> Vgl. den ähnlich „genealogischen“ Kriegsruf der Naga. Kauffmann, H. E., *Kriegsbräuche der Naga*, Mitt.-Blatt Dtsch. Ges. f. Völkerkde., Nr. 9. (1939) S. 13.

anhockt und dann nach vorn stößt, während die Füße ziemlich zusammenbleiben. Der hinterste Eindruck zählt, Rückwärtsfallen ist ungültig. Nach dem ersten Versuch wird an der Aufsprungstelle eine etwa 30 cm breite und 5—10 cm tiefe schräge Rinne so gegraben, daß dahinter eine Erhöhung entsteht, auf die man zu springen trachtet; bei längeren Sprüngen wird demnach immer weiter nach vorwärts gegraben.



Abb. 1. Aufsprungstelle bei Weitsprung aus dem Stand.

Das Messen der Sprungweite geschieht mit voreinander gesetzten Füßen (*kho* = „Fuß“) vom Rand des Absprungloches; langt ein ganzer Fuß nicht mehr, so wird der nächste quer gesetzt (*kho-pe'-khat* [*ni*] = „Fuß-flach-eins [zwei]“ usw.). Springt einer weit, so legt er sich, seine Zehen im Absprungloch haltend, der Länge nach hin und mißt seine Körperlänge bis zum Scheitel (*dung-chan* = „Liege-Länge“); etwas darüber heißt: „ein wenig über Liege-Länge“. Bei größeren Weiten wird mit dem Arm nach vorn geschlagen und vom äußeren Handrand an gemessen (*khut-si'-sat* = „Handflächen-Rand-geschnitten“), reicht auch das nicht mehr, hält der Liegende eine der üblichen Hacken (etwa 40 cm lang) ganz hinten am Griff und schlägt sie mit gestrecktem Arm nach vorn (*tü-ga-vo'* = „Hacke-Griff-schlagen“).

4. SONG-SE — „Stein-Wurf“ (*se* = Werfen mit Steinen und runden Dingen)<sup>1)</sup>.

Hinter einer in den Boden gekratzten Linie steht derjenige, der kleine Steine wirft oder, häufiger, schwere runde Steine stößt; letztere haben stark wechselndes Gewicht, in der Regel 4—5 kg. Die Durchschnittswurfweite soll etwa 8 m betragen. Am hinteren Rande des Aufschlags wird ein Strich gezogen oder, bei Grasboden, ein Stecken hingelegt.

Meist stößt man mit der rechten Hand und reißt dabei den ausgestreckten linken Arm zurück. Manche springen beim Stoß um (so daß also zuerst das linke, dann das rechte Bein vorn ist), mitunter aber wird das rechte Bein langsam vor dem linken gekreuzt, wobei sich der Werfer etwas nach hinten lehnt, denn Übertreten der Linie ist selbst nach Aufschlag des Steines nicht erlaubt (*ākal-asépdo'-tai* = „Schritt-übertreten-hat“).

5. SU'-KHO — „Reisstampfer-Wurf“ (*kho* = Werfen mit Speeren und langen Dingen).

Der wohl 3—4 kg schwere Reisstampfer wird von einer Abwurfline aus\*geworfen und zwar meist aus dem Stand, selten mit Anlauf. Man faßt ihn mit Untergriff in der hinteren Hälfte, so daß Kopfgewicht entsteht und wirft ihn wie einen Speer. Er muß mit der Spitze auftreffen, flach fallende werden nicht gewertet. Man rechnet die Entfernung, die im Durchschnitt etwa

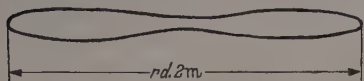


Abb. 2. Reisstampfer.

15 m betragen soll, bis zum Aufschlag der Spitze. Treten große und kleine Knaben gegeneinander an, so werfen die großen linkshändig.

b) Weniger häufig ausgeübt, da besondere Plätze oder Vorbereitungen nötig.

6. KUNG-NOI-LUT — Torhochsprung (*kung* = „Sprunggestell“, *noi* = „unter“, *lut* = „durchgehen“).

<sup>1)</sup> Die Thadou betreiben das Steinstoßen nicht so viel wie die Angami-Naga, bei denen es sehr beliebt ist.



Diese Übung wird genau wie der gewöhnliche Hochsprung (*kung-kal*) ausgeführt, nur daß dabei durch ein aus zwei Querlatten (beide: *kung-jol*) gebildetes Tor gesprungen werden muß. Das Bestreben ist darauf gerichtet, möglichst hoch durch ein möglichst kleines Tor zu springen; die untere Latte hat also so hoch, die obere so tief wie irgend angängig zu liegen. Es wird mit den Füßen voran durch das Tor gesprungen, Hechtsprung kommt nie vor und werde auch nie versucht, „da man sonst auf den Kopf stürze“; sonstige Regeln gibt es nicht.

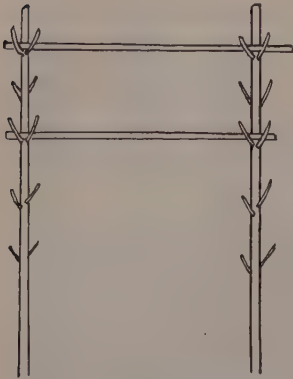


Abb. 3. Sprunggestell für Torhochsprung.

Die erzielte Sprunghöhe ist naturgemäß geringer, als beim Hochsprung, „Brustreichweite“ (*noi-gei*) gilt als Durchschnitt. Der kleinste erreichte Abstand zwischen den beiden Latten soll etwa 40–50 cm betragen.

7. LEN-CHOP — Weitsprung mit Anlauf (*len* = „Flug“, *chop* = „Sprung“). Auch: LHAI-CHOP oder KIJAO-KHO (*thai* = „rennen“)<sup>1)</sup>.

Nach einem etwas längeren Anlauf als beim Hochsprung wird meist mit dem rechten Fuß und in der Regel von einem Stein (etwa 30 cm breit und 20 cm hoch), nie von einem Holzbalken, abgesprungen. Manche machen in der Luft eine Art Schere. Am Aufsprung hackt man die Erde in einem Geviert von etwa 2 : 3 m auf und zieht am hintersten Fußabdruck eine Querlinie als Marke. Stürze nach vorn sind gültig, nicht aber solche nach hinten.

8. TENG-KHO — „Speer-Wurf“.

Die Regeln stimmen genau mit denen des Reisstampferwurfes (*su'-kho*) überein, nur werden natürlich größere Weiten erzielt. Auch den Speer umfaßt man nicht in der Mitte, sondern etwas nach hinten zu, um ihm Kopflast zu geben.

c) Nur von kleinen Knaben ausgeübt.

9. KI-LHAI-TET — „Lauf-Wettbewerb“.

Wettlaufen wird nur selten, meist in der Regenzeit und fast ausschließlich im Dorf von einem Haus zum andern betrieben; bestimmte Entfernungen gibt es nicht. Zwei bis fünf Knaben nehmen teil, gelegentlich auch die ganze Bubenschar. Alle stellen sich in einer Reihe auf, und einer gibt das Kommando: *khaom? khai!* („fertig? jetzt!“). Heutzutage wird wohl auch eins-zwei-drei gezählt, was aber auf europäischen Einfluß zurückginge.

10. KI-LOI-TO — „Einander ziehen“ (Tauziehen).

Zwei Parteien ziehen an einem Gayal-Leitseil (*səl-khao*), das aus einer von drei dafür brauchbaren Faserarten gedreht ist. Nach Thangpao sei Tauziehen jedenfalls nicht einheimisch, sondern übernommen, was im Hinblick auf die Mitteilung Ngulkhopaos, daß es von den Knaben in Kanjang zu jeder Jahreszeit ausgeübt wird<sup>2)</sup>, wohl richtig sein mag, denn Tauziehen gilt sonst bei vielen Völkern des nordwestlichen Hinterindien

<sup>1)</sup> Sehr viel bei den Kacha-Naga ausgeübt.

<sup>2)</sup> Nach Ngulkhopao geschehe das Tauziehen bei den Ost-Rengma-Naga von Lephori nur zur Erntezeit. Vgl. jedoch Mills, J. P., *The Rengma Nagas*, S. 121f., Macmillan & Co., London 1937: „nur an der Ngazu-Zeremonie“, d. h. am großen Reinigungsfest nach der Erntefeier.

als ein nur an ganz bestimmten Anlässen und mit einer starken Ranke der Schwertbohne auszuführender Fruchtbarkeitsritus<sup>1)</sup>).

#### 11. KI-JAP — „Schwimmen“.

Die allerwenigsten Thadou können schwimmen, nur wo sie in der Nähe von Flüssen wohnen, die zumindest einige tiefere Wannen aufweisen, wird von Knaben, seltener auch von Männern, geschwommen, aber auch dann nur zur Erfrischung und Belustigung, irgendwelche Wasserspiele oder -wettbewerbe gibt es nicht. Man kennt Brustschwimmen, bei dem die Arme schräg nach unten durchziehen (ein wenig dem Schmetterlingsstil ähnlich) und die Beine ungleichmäßige Stoßbewegungen machen, ferner Rückenschwimmen mit Beinstrampeln, Tauchen und vielleicht auch Seitenschwimmen, das aber wohl dem Brustschwimmen in etwas seitlicher Lage gleichkommt.

### II. Turnspiele.

Geschicklichkeitsübungen, die nur von Knaben und meist am Abend im Jungmännerhaus (*sōm*) ausgeführt werden:

#### 1. KI-LUT-TET — „Durchschlüpfen-Wettbewerb“.

Die Mittelfinger werden vor dem Hals aneinander gepreßt, die Daumen fest auf die Schultern gestützt, dann versucht man, mit dem Kopf durch die zwischen den Mittelfingern und Daumen klaffende Öffnung zu dringen.

#### 2. TO-CHOP — „Steiß-Hüpfen“.

Auf dem Boden sitzend wird mit erhobenen Händen und Beinen nur auf dem Hinterviertel vorwärts gehüpft.

#### 3. SU'-KAI — „Reisstampfer-Schleppen“.

Man legt den schweren Reisstampfer auf den Rücken, hakt beide Füße darüber und versucht auf den Händen zu kriechen, während die Beine den Reisstampfer nachschleifen. Jeder bemüht sich, es möglichst lange auszuhalten oder möglichst weit zu kriechen.

#### 4. PÖN-TOM-VO' — „Tuch-winden-schlagen“.

Ein gerolltes Tuch wird von zwei Knaben an beiden Enden gefaßt und auf- und abgeschlagen. Die andern ducken sich und rutschen jedesmal, wenn das Tuch hochgeht, schnell unten durch.

#### 5. KI-GULPI-TUN — „Pythonschlange-stehen“.

Ein Knabe macht auf einem zusammengerollten Tuch einen Kopfstand, während die andern mit Tuchknäueln nach ihm werfen.

#### 6. PÖN-PE — „Tuch-beißen“.

Man stellt sich mit dem Rücken vor ein über einen Hausbalken gehängtes Tuch und versucht, sich so weit zurückzubeugen, bis man in den unteren Saum des Tuches beißen kann. Wer am tiefsten kommt, gewinnt.

#### 7. AI-KANG-VA — „Krabbe-weiße-kriechen“.

Man macht die „Brücke“ und läuft dann auf Händen und Füßen.

#### 8. KHUT-BOT — „Hand-ringern“.

Vom Stand aus stützt man die rechte Hand auf den Boden, während die linke Hand das rechte Handgelenk umschließt, um nun zu versuchen, den Kopf zwischen den beiden Armen durchzustecken und sich dabei nach rechts herum um die eigene Achse zu drehen.

#### 9. KI-THING-PAT-HE' — „Baum-Baumwolle-entkernen“<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Hierauf bezügliche Literatur vermerkt von J. H. Hutton in Mills, The Ao Nagas, a. a. O., S. 117, Anm. 1 und 2.

<sup>2)</sup> Man entkernt Baumwolle, indem man sie zwischen den beiden Rollen einer Entkernungsmaschine durchpreßt; vgl. Kauffmann, H. E., Das Weben in den Naga-Bergen, Z. Ethnol. 69 (1937) S. 114, Abb. 1.



Einer hält einen andern an den Handgelenken, worauf sich beide um ihre Achse drehen und dabei die Köpfe unter den Armen durchbiegen.

10. VATOT-TUI-CHIP — „(der) Ente-Wasser-trinken“.

In tiefer Hockstellung greifen die Hände von vorn zwischen den Beinen durch nach außen und stützen sich auf einen der üblichen kleinen Hocker. Dann werden die Beine als „Schwanz der Ente“ nach hinten in die Luft gestreckt, während der Kopf nach unten geht, „als ob die Ente Wasser trinke“.

11. DONGMA-THO — „Liebhabers-Aufstehen“.

Der Ausführende liegt auf dem Rücken, greift mit den Händen nach hinten und hält sich an der Holzeinfassung fest, die um die Feuerstelle läuft. Dann zieht er die Beine so weit an, bis sie an das Holz stoßen und macht einen Überschlag nach rückwärts, so daß er schließlich auf die Schwelle zu sitzen kommt.

Der Name dieser Übung leitet sich von der Vorstellung des mit dem Kopf auf der Einfassung der Feuerstelle schlafenden Liebhabers her, der früh aufsteht, wenn sein Schatz Feuer macht.

12. KI-THING-PI-LELHU' — „Baum-Mutter-kopfüberfallen“.

Salto nach vorn, hinten oder nach der Seite, so „wie sich die Bäume beim Roden bergab überschlagen“.

13. KI-MEITHAI-CHANGBONG-LE — „(der) Witwe-Holzstück-purzeln“.

Radschlagen, so „wie Holzstücke übereinanderfallen, die beim Feldreinigen den Hang hinuntergeworfen werden“. Im Jungmännerhaus sowohl, wie im Freien ausgeführt.

14. KI-KÄMKEI-JET — „Leopard-räkeln“.

Man umfaßt einen Hauspfosten mit der rechten Hand unten und der linken oben und stemmt beide Beine waagerecht nach links hinaus.

15. KHOIMU-LEŊ — „Hummel-fliegen“.

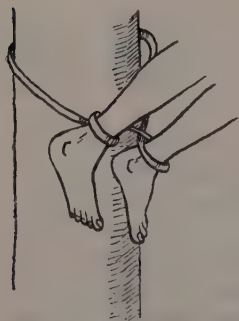


Abb. 4. Beinbefestigung beim „Hummel-fliegen“.

Ein Tuch wird gerollt, um einen Hauspfosten geknüpft und einmal um jeden Fuß des Ausführenden geschlungen, der mit den Händen nachhelfend oder mit Unterstützung eines Kameraden, die Zehen gegen den Pfosten drückend, an diesem immer höher rutscht, während sein Gesicht nach unten zeigt. Dann hebt sich der Oberkörper waagerecht mit ausgebreiteten Armen und schwingt hin und her.

16. KHEL-VO' — „Hüfte-schlagen“.

Mit gefalteten oder übereinanderliegenden Händen an einem Balken hängend wird durch seitlich gedrehtes Schwingen versucht, mit der Hüfte den Balken zu berühren.

17. KI-KHÓ — „Sich-aufschwingen“.

Bauchaufschwung mit Untergriff an einem Hausbalken. Sieger ist, wer am öftesten herunkommt.

18. GULDU-NOI-CHEP — „(des) Affen-Brust-saugen“.

Während man mit einem Arm an einem Balken hängt, wird der andere Arm unter dem an derselben Körperseite angehoben Bein durchgesteckt, bis es möglich ist, an den Fingern zu saugen.

19. GULDU - SAMBA' - KI - VÉ - TO - HITE — „Affen-haarige-sich-schauen-Gesicht-laßt uns“ (Wir haarigen Affen wollen uns gegenseitig ins Gesicht schauen!).

Je zwei Knaben hängen sich, die Köpfe einander zugewendet, mit Händen und Füßen an einen Hausbalken, dann senken sie die Köpfe nach unten, bis sie ihre Gesichter sehen und schwingen hin und her.

## 20. KI-JULEI-PHE' — „Eichhörnchen-rösten“.

Mit Händen und Füßen an einem Balken hängend dreht sich der Körper um seine Achse, bis der Rücken oben ist, so „wie Eichhörnchen über dem Feuer gebraten werden“.

## 21. KI-KHALHEI-KHAI — „Löffel-hängen“.

Man hängt sich, Kopf nach unten, nur mit den Zehen an einen Hausbalken, so „wie ein Löffel am Haken seines Stielendes hängt“.

## 22. KI-SEL-KHAO-JUT — „Gayal-Seil-gleiten“.

Ein Gayal-Leitseil mit einem Knoten am einen Ende wird über einen Dachbalken geworfen. Man tritt auf den Knoten, wobei das Seil zwischen großer und zweiter Zehe durchläuft, zieht sich an dem anderen Seilende empor und läßt sich langsam wieder herunter.

## III. Bewegungsspiele.

## a) „Mittagsspiele“ im Hause.

Wenn die Eltern und größeren Geschwister aufs Feld gegangen sind, spielen die daheimgebliebenen kleinen Knaben und Mädchen bei Regen oder großer Hitze im Hause.

## 1. KISÉL-SELÁ — Verstecken.

Meist nehmen nicht mehr als vier Kinder teil, die abwechselnd zur Hälfte suchen und zur Hälfte sich verstecken; bei drei Kindern versteckt sich nur eines, während die andern beiden suchen. Die Einteilung geschieht auf Verabredung; Abschlag oder Auslosung gibt es also nicht. Der *aki-selá* (= „einer-sich versteckend“) hat im Haus nur einen begrenzten Raum, um sich zu verstecken; sollte er sich außerhalb des Hauses verbergen, so ist das *tai-lou* (= „gezählt-nicht“), d. h. ungültig. Die Suchenden warten draußen und lehnen ihre auf eine Hand gestützte Wange an die Vorderwand des Hauses, weshalb sie *abe'* (= „sich mit der Wange gegen eine Wand lehnen“) heißen. Nach einigen Augenblicken ruft ein Suchender: *khai-je-ong?* (= „jetzt-ist gewesen-ist es?“), worauf der Versteckte antwortet *khai-je* (= „jetzt-ist gewesen“). Kann der Suchende nicht finden, so sagt er: *ki-phōng-tō* (= „dich-enthüllen-tue“) oder irgend etwas, um den Gesuchten zum Lachen zu reizen, und wenn das noch nicht genügt, ruft er: *hoi-jaba-uma-hitā-o?* (= „wo-Ort-er ist-gewesen-he?“), worauf der Versteckte, um durch seine Stimme das Suchen zu erleichtern, antwortet: *hikōm-a!* (= „dieser Ort-an!“).

2. KAU-VO-KO'-KO' — „Geist-du-ko'ko'“. (*ko'ko'* bedeutet die Laute, die der Geist angeblich von sich gibt)<sup>1)</sup>.

Dieses Spiel soll den Kindern gruseln machen. Nachdem auf den Reisstampftisch im Vorraum ein paar kleine Aschenhäufchen gestreut wurden, verbergen sich die Kinder unter den Tüchern des großen Bettes im Hauptraum. Ein Kind aber bleibt auf dem Stampftisch sitzen, und während es mit dem Stiel eines der üblichen kurzen Besen darauf klopft, fragt es die versteckten Kinder, welches Haus der Geist jetzt gerade erreicht hat: *kau-vo-ko'ko'-hoi-kōm-hung-gei-taimo?* (= „Geist-du-ko'ko'-wo-Ort-kommen-erreicht-hat?“). Die unter den Tüchern Verborgenen nennen nun, von unten am Hang beginnend und nach oben fortschreitend, ein Haus nach dem andern, bis schließlich der Name des Mannes fällt, in dessen Haus sie spielen. Darauf läuft das draußen sitzende Kind zum Bett und verbirgt sich ebenfalls. Eine Zeitlang verharren alle schweigend, um dann zum Stampftisch zu gehen, wo sich inzwischen die Lage der

<sup>1)</sup> Fast genau gleich am Huon-Golf (NO.-Neuguinea)! Vgl. Lehner, Stefan, Spiele der Eingeborenen am Huon-Golf in Nordost-Neuguinea, Mitt.-Blatt d. Deutsch. Ges. f. Völkerkde., Nr. 10 (1940) S. 47/48.



Asche durch das Klopfen und durch Luftzug etwas verändert hat. Der Spaß besteht darin, nun diese „Fußspuren des Geistes“ zu untersuchen und zu deuten.

## b) „Mondlichtspiele“.

Wie andere Spiele haben auch die „Mondlichtspiele“ ihre bestimmte Jahreszeit. Sie werden nur von September bis Januar gespielt, was ungefähr mit der Periode von der Ernte bis zur Frühjahrsbestellung zusammenfällt. „Wenn die Buben und Mädels den Mond so recht hell scheinen sehen, werden sie ruhslos und lassen sogar manchmal ihren Abendreis nur halb gegessen stehen; sie treffen sich auf dem großen Vorhof eines Hauses und sind einfach nicht mehr heimzubringen.“ Selbst alte Leute sagen dann: „Heute scheint der Mond schön für das Spiel unserer Kinder.“ Wenn die Kinder aber zu lange ausbleiben, werden sie von ihren Eltern gescholten, da diese die Ansicht hegen, „langes Spielen in der Nacht sei der Gesundheit abträglich“. Bei einem Krankheits- oder gar Todesfall im Dorfe dürfen die Kinder überhaupt nicht spielen, „um die Leidenden oder Trauernden nicht zu kränken“. Zwar konnten keine weiteren Gründe für diese Einschränkungen gegeben werden, doch ist es klar, daß sie außer auf Pietät auch auf der Furcht vor bösen Geistern beruhen, die in der Nacht und besonders bei Krankheit und Tod ihr Unwesen treiben.

### 1. Kriechspiele.

#### 3. LUT-THIL-THEL — „Nacheinander schnell durchgehen“<sup>1)</sup>.

Bei diesem sehr beliebten Spiel bilden Knaben und Mädchen durch Umfassen des Handgelenkes des nächsten eine lange Kette. Der Größte an der Spitze streckt den rechten Arm so gegen die Wand oder gegen einen Pfosten aus, daß ein „Tor“ entsteht, durch das die ganze Kette, beginnend mit dem Kleinsten an ihrem Ende, durchgeht. Sind alle durchgegangen, dreht sich der letzte nach rechts so um seine Achse, daß sein rechter Arm über seiner linken Schulter liegt, während er mit dem linken Arm und sein Nachbar mit dem rechten Arm das nächste „Tor“ bilden, durch das nun die Kette geht. Dies setzt man solange fort, bis alle mit dem rechten Arm über die linke Schulter greifend hintereinander stehen; dabei wird gesungen:

<i>lut-thil-thel,</i>		<i>lut-thil-thel-e,</i>	
nacheinander durchgehen,		nacheinander durchgehen,	
<i>sai</i>	<i>ong-a</i>	<i>lut-thil-thel-e,</i>	
Elefant	Lücke-in	nacheinander durchgehen,	
<i>sai</i>	<i>nam</i>	<i>jolla</i>	<i>bēngba</i>
Elefant	Kopfband	Strick	(Tier von Rattengröße)
<i>chemchoi:</i>			
che-le-le-le-le-le . . .			

(Wir gehen wie der Elefant durch Dschungellücken und wenn er an Schlingpflanzen reißt, schreit das Bengba-Tier *chelelele* . . .).

Vom Ende beginnend wickelt sich die Kette nun wieder auf und singt:

<i>gul</i>	<i>lō</i>	<i>ki</i>	<i>lham,</i>	<i>ki</i>	<i>lham,</i>
Schlange du dich entrolle, dich entrolle,					
<i>tangol</i>	<i>keng chom, keng chom.</i>				
(Art Raupe) Füße kurz, Füße kurz.					

<sup>1)</sup> Vgl. Wagner, Hermann, Illustriertes Spielbuch für Knaben, S. 99, Nr. 172 „Durchkriechen“, 7. Auflage, Otto Spamer, Leipzig und Berlin 1882.

Sobald die Kette abgespult ist, fassen sich die beiden an den Enden an, und im Kreise herumgehend wird gesungen:

*a thu thu-a a-ji thi, thi,*  
eines fällt fällt eines sein Gatte (soll) sterben, sterben,  
*a-chan a-mal kai, kai.*  
seines Kindes sein Bein ziehe, ziehe.

4. SELKHUP-DON-THILTHEL-LQ-E — „(Art saure Pflanze)-Schößling-Nachahmung-wir machen“.

Zwei Reihen Knaben stehen mit den Rücken einander zugewandt, wobei jeder seinem Hintermann die Hände reicht. Ein Knabe geht, die Hände übersteigend, dreimal zwischen den beiden Reihen durch, dann kommt ein anderer dran. Nur von Knaben gespielt.

5. THO-MAN-DELDĒL — „Hintereinander-umfassen-einen den andern“<sup>1)</sup>.

Eine Anzahl Knaben hockt hintereinander nieder, jeder hält seinen Vordermann mit den Armen um die Brust. Dann bewegen sie sich als lange Schlangenlinie hockend vorwärts und singen dazu: *tho-man-deldĒl, tho-man-deldĒl* . . .

6. KHUP-SHON-TE — „Umwerfen-stoßen-Spiel“.

Die Knaben bilden zwei Reihen A und B. Alle gehen in leichte Kniebeuge und stützen eine Hand auf das Knie des Nebenmannes. So ziehen die beiden Reihen aneinander vorbei, schwenken darauf hintereinander ein und singen dazu abwechselnd:

A. *khup-shon-te, khup-shon*  
*che-loi-let* (= „schneller gehet“ [?]).

B. *lai-len -te, lai-len*  
spazierengehen-Spiel, spazierengehen  
*che-loi-let.*

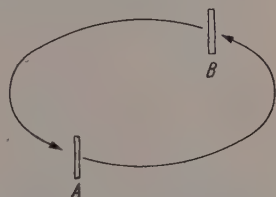


Abb. 5. *khup-shon-te.*

## 2. Fangspiele.

7. NO'-JA'-TE — „Erzwingen (mit Körper)-brechen-Spiel“<sup>2)</sup>.

Die Teilnehmer bilden einen Kreis, kreuzen die Arme und umfassen die Handgelenke der Nebenleute. Einer geht im Innern des Kreises herum und prüft durch Schläge mit der Handkante auf die verschränkten Hände der andern, wo er am ehesten nach außen durchbrechen kann. Dazu wird gesungen:

*ka sa'-gui jo tan lou jen,*  
unsere Nord-Kette du brechen nicht tust,  
*ka thang-gui jo tan lou jen.*  
unsere Süd-Kette du brechen nicht tust.

Kann er schließlich durchbrechen, so läuft er weg, und alle hinterher, um ihn zu fangen. Wenn sie ihn erwischen, tragen sie ihn an Händen und Füßen zurück, wobei sie singen:

*a keng jongo Khungsai-pa!*  
seine Beine trägt o Thadou-Männer!  
*a khot jongo Khungsai-pa!*  
seine Hände trägt o Thadou-Männer!

<sup>1)</sup> Vgl. Wagner, a. a. O., S. 105, Nr. 188 „Wandernde Frösche“.

<sup>2)</sup> Vgl. Wagner, a. a. O., S. 100, Nr. 177 „Der Barsch spielt“ (Altschwedisch), neuere Abart davon ist „Katz und Maus“. Vgl. Parry, N. E., The Lakhers, S. 187, „bachhawpa“, Macmillan & Co., London 1932.



8. THING-SAT-TE — „Baum-fällen-Spiel“<sup>1)</sup>.

Alle Spieler, bis auf einen, schlingen ihr Umhangtuch von der rechten Schulter zur linken Hüfte und halten sich, hintereinander stehend, an den Knotenenden des Vordermannes. Zwischen dem Angreifer (A) und dem Vordersten und Stärksten der Kette (B), der mit einem Holzstück auf einen Hauspfosten schlägt und so das Fällen eines Baumes nachahmt, entspinnt sich nun folgendes Zwiegespräch:

- A. *ka gāla thing sat pa!*  
mein gegenüber Holz fallender Mann!
- B. *hoi!*  
ja (Antwort auf Anrede).
- A. *ipi thing haimo na sat?*  
welcher Baum ist das du fällst?
- B. *thing sagu le thing saiso.*  
Baum von Knochen und Baum (Art wilde Banane).
- A. *ipi ding haimo?*  
was für ist das?
- B. *ka tute, ka chāte va'-na ding.*  
meine Enkel, meine Söhne nähren-mit für.
- A. *na tute, na chāte ijat haimo?*  
deine Enkel, deine Söhne wie viele sind sie?
- B. *chunga ashi jat, noiya thelna jat.*  
Himmel Sterne viele, Erde Blätter viele.
- A. *na tute, na chāte khat be' nei pe' lou ding ham?*  
deine Enkel, deine Söhne einen nur du geben nicht wirst (Frage)?
- B. *pe' lou!*  
(ich) gebe nicht!

Kaum ist dies Wort gefallen, so stürzt sich der Angreifer auf das hinterste Kind der Kette, um es durch einen leichten Schlag auf den Kopf zu fangen, was der Vorderste mit ausgebreiteten Armen zu hindern sucht, wodurch sich die Kette in wilden Schlangenwindungen hin- und herbewegt. Wer gefangen ist, scheidet aus. Der Angreifer fährt im Fangen so lange fort, bis nur noch der Vorderste der Kette übrig bleibt.

## 9. CHABULEP — Fangen.

Man spielt im Vorhof eines Hauses. Einer muß sein und einen der andern durch einen leichten Schlag auf den Kopf fangen, der dann seinerseits drankommt. Um den Fangenden zu reizen, rufen die Kinder: *chabulelep, chabulelep* . . . Durch schnelles Niederhocken und Berühren der Erde mit den Fingerspitzen können sie sich vor dem Gefangenwerden retten.

## 10. HUMPI-TE — „Tiger-Spiel“ (Barlauf).

Auf der einen Seite einer Linie befinden sich die „Menschen“, auf der andern die (1—2) „Tiger“. Die „Menschen“ überschreiten die Linie und rufen:

*humpi, humpi, na-gam ka-chot.*  
Tiger, Tiger, dein-Land ich-betrete.

Die „Tiger“ suchen die „Menschen“ durch einen leichten Schlag auf den Kopf zu fangen, diese aber können sich ihnen durch Flucht ins eigene „Land“ entziehen. Gefangene bleiben in einer Ecke des „Tigerlandes“ (oder werden gelegentlich auch zu Gehilfen der „Tiger“) und dürfen be-

<sup>1)</sup> Vgl. Wagner, a. a. O., S. 82, Nr. 144, „Geierspiel“ (Sachsen und sonst); zahlreiche Abarten. Vgl. Bernatzik, Hugo Adolf, Die Geister der gelben Blätter, S. 192 und S. 161, Abb. 74, „Henne und Tiger“ bei den Akha, F. Bruckmann, München 1938.

freit werden, wenn es „Menschen“ gelingt, sie einzeln an der Hand aus dem „Tigerland“ zu ziehen. Eine gesamthafte Erlösung der Gefangenen durch einen einfachen Schlag, wie in der Regel bei unserem Barlauf, gibt es also nicht.

11. KHO-SON-HITE-VANGKHO-SON-HITE — „Dorf-vertrauen-laßt uns-Land-vertrauen-laßt uns“ (Laßt uns auf die Stärke unseres Landes bauen!).

Zwei Parteien stehen sich hinter einer Linie gegenüber, auf die auch wohl ein Bambus oder ein Holzstab gelegt wird. Man sucht die Hand eines Gegners zu fassen und ihn zu sich herüberzuziehen, dabei darf man seinen Nebenleuten beistehen, indem man sie um Arm oder Hüften faßt und zurückzieht. Wer über den Trennstrich gezogen wurde, muß der Feindpartei helfen. Das geht so lange, bis eine Partei keine Spieler mehr hat. Nur von Knaben gespielt, ebenso:

12. KISIM-SIMA — „schließen-geschlossen bleiben“ (Blinde Kuh).

Der „Blinde“ hockt nieder; er hat die Augen nicht verbunden, sondern bekommt sie von einem Nichtspieler zugehalten. Die andern berühren reihum den „Blinden“ auf dem Kopf, und jedesmal fragt er: „Wer war's?“ Wenn alle durch sind, läßt der die Augen Zuhaltende plötzlich los, und alles flüchtet zu einem als Freimal bestimmten Pfosten, verfolgt von dem „Blinden“.

Vermutlich muß einer, der vorher gefangen wird, nunmehr „Blinder“ werden, doch konnten die Gewährsmänner dafür keine Bestätigung geben, wie überhaupt die Regeln nicht ganz klar erscheinen; z. B. ist nicht ohne weiteres verständlich, weshalb der „Blinde“ die Frage „Wer war's?“ an die andern richtet. *Kisim-sima* wird offenbar nur selten gespielt, denn seine Nennung erfolgte erst auf wiederholtes Nachforschen, ob es ein „Blinde-Kuh“-Spiel gibt.

Schließlich wurde noch genannt: CHANGMAI-LOU-TE — „Gurken-pflücken-Spiel“, eine andere Erklärung dafür war aber nicht erhältlich, als daß es „gar kein Spiel, sondern nur eine Geschichte“ sei, und diese konnte leider ebenfalls nicht gegeben werden.

#### IV. Nachahmungsspiele.<sup>1)</sup>

1. NU-PA-TE — „Frau-Mann-Spiel“.

Ein Knabe ist Vater, ein Mädchen Mutter, andere Kinder oder auch Puppen (mit einem gerollten Umhangtuch dargestellt) sind die Kinder. Jedes hat die seinem Geschlecht zukommenden Arbeiten zu mimen, so das Mädchen Reisstampfen, Tierefüttern, Kochen usw.; nach Darstellung der Haushaltstätigkeiten geht man zusammen zum „Feld“.

2. MOU-PUI-TE — „Braut-heimführen-Spiel“.

Bei dieser Nachahmung der Hochzeitszeremonien führt die Brautpartei ein Mädchen her und wird dabei von der Bräutigamspartei mit Staub beworfen. Von Knaben dargestellte Gayal-Stiere gelten als Brautpreis. Die männlichen Teilnehmer der beiden Parteien ringen zweimal miteinander, zuerst im „Dorf“ der Braut, dann in dem des Bräutigams (vgl. S. 42).

3. ATHI-TE — „Toten-Spiel“.

Ein Knabe oder eine Puppe stellt den Toten dar und wird sitzend an ein schräg vor dem mittleren Hauspfosten stehendes Bambusgestell gelehnt. Die andern hocken weinend darum herum und treiben die bösen Geister durch Schreien aus (= *akitom*), dabei mag einer etwa rufen: „Ich bin Soundsos Sohn, ich bin Soundsos Enkel, wer hat diesen hier getötet?“

<sup>1)</sup> Für benutzte Spielzeuge und Geräte siehe Abschnitt VI, S. 69.



Ich will mit ihm kämpfen!“ Mitunter wird eine Puppe begraben, worauf man am Grabe klagt<sup>1)</sup>.

Die folgenden Spiele sind nur für Knaben:

4. GAM-LENG-TE — „Dschungel-herumstreifen-Spiel“.

Bei der Nachahmung der Jagd wird irgendein Kleintier, z. B. eine Heuschrecke, mit Blasrohr, Klatschbüchse oder Kugelbogen „gejagt“, und wenn es zur Strecke gebracht ist, stoßen die Knaben den Jagdruf aus und blasen auf Bambusrohren. Dann tragen sie die Beute vors Haus, gehen im Kreise um sie herum, pfeifen auf den Fingern und feuern ihre „Gewehre“ ab.

5. GAL-TE — „Feind-Spiel“.

Zwei unter Anführern stehende Parteien spielen Krieg, indem sie ihre Klatschbüchsen aufeinander abschießen, deren Treffer ziemlich schmerzhaft sein können.

6. CHANG-AI-TE — „Reis-Ai-Spiel“,

7. SA-AI-TE — „Raubtier-Ai-Spiel“,

8. GAL-AI-TE — „Feind-Ai-Spiel“.

Diese Spiele ahmen die großen „Ai“-Zeremonien nach, die abgehalten werden, um das Wachstum des Reises zu fördern, sowie nach dem Erlegen eines wilden Tieres oder dem Einbringen eines Feindschädels<sup>2)</sup>. Ein Gayal, von einem Knaben dargestellt, wird zum Opfer geführt, dann übt man den Gayal-Sprung (*səl-kal*, vgl. S. 44) und deutet durch Singen und Zeremonialhandlungen den Verlauf des Festes an.

9. KI-SEL-BUT-TE — „Gayal-brüllen-Spiel“.

Das Führen eines Gayal wird nachgeahmt, indem ein Knabe den Gayal darstellt und dabei einen Stock hält, der die Hörner bedeutet; daran sind Stricke festgebunden, an denen die anderen Knaben nach vorn und hinten ziehen, während sich der „Gayal“ recht ungebärdig aufführt.

10. SAKOL-CHUNGA-TOU — „Pferd-darauf-sitzen“ (Steckenpferd).

Nachahmung des Reitens, indem ein Stock zwischen die Beine gesteckt und herumgehüpft wird<sup>3)</sup>.

Die nächsten beiden Spiele werden von Knaben gelegentlich am Abend im Jungmännerhaus (*sōm*) gespielt:

11. KELCHA — „Ziege“.

Ein Knabe ahmt eine Ziege nach, indem er zwei Tücher so um den Kopf bindet, daß die beiden Knoten als „Ziegenhörner“ nach oben stehen. In Höhe des Mundes bilden die beiden Tücher einen Spalt, und hier werden zwei Hölzchen so eingeschoben, daß sie die Tücher nach vorn auspreizen. Durch Öffnen und Schließen des Mundes klappt auch diese „Schnauze der Ziege“ auf und zu: dazu wird das Meckern nachgeahmt.

12. ZOU-MI-TE — „Kaltes Land-Mann-Spiel“.

Die Geschichte geht, daß der Riese Zou-mi genau gleich groß wie alle Dinge (Steine, Bäume usw.) wird, an denen er vorübergeht<sup>4)</sup>.

Durch einen der konischen Tragkörbe wird quer eine Bambusrute gesteckt. Darüber hängt man ein großes Tuch und wickelt seine Enden um die aus dem Korb vorstehenden Enden des Bambussteckens. Vom Ganzen läßt man lange Tücher herabwallen. Dann stülpt sich ein Knabe den Korb über den Kopf und macht sich abwechselnd groß und wieder

<sup>1)</sup> Vgl. Anmerkung 3 S. 44; Bestattungssitten der Thadou in: Shaw, a. a. O., S. 53; Anleihen des sitzenden Toten bei den Dayak, Abb. in: v. Plessen, Bei den Flußvölkern von Borneo, Atlantis 8 (1936) S. 663.

<sup>2)</sup> Beschreibung der „Ai“-Feste in: Shaw, a. a. O., S. 74ff., 154.

<sup>3)</sup> Die Thadou sind zwar Bergbauern, die nicht reiten, ja nicht einmal Pferde besitzen, aber ihre Nachbarn, die Manipuri, haben (oder hatten) eine berühmte Ponyzucht und genießen einen großen Ruf als Polospieler.

<sup>4)</sup> Vgl. die Eschatologie der Nord-Sangtam-Naga, 1. Version, in: Anthropos 34 (1939) S. 224.

klein, indem er den Korb mit einer Hand bald hoch, bald ausgestreckt waagrecht hält. In der anderen Hand trägt er eine Puppe als sein Kind mit sich und spielt damit wie eine Mutter. Wenn er sich auf den Boden setzt und abwendet, suchen ihm die andern die Puppe wegzunehmen, wobei sie rufen:

*zou-mi, zou-mi, na-cha ka-la' pe'!*  
 Riese, Riese, dein-Kindchen ich-nehme gib!

Darauf jagt der „Riese“ den andern nach, die unter Kreischen davonstieben.

## V. Geschicklichkeitsspiele.

### a) Regelspiele.

Bei den folgenden vier Spielen treten stets zwei Parteien gegeneinander an und zwar immer nur im Freien, auf irgendeinem Dorfplatz. Wie beliebt sie sind, geht aus dem Ausspruche des Gewährsmannes Thangpao hervor: „Wir werden nie müde, diese fesselnden Spiele den ganzen Tag zu spielen.“ Die drei ersten Spiele sind nur für Knaben, das letzte ist nur für Mädchen.

#### 1. KANG-CHONG-KAP — „Bohnen-große-Werfen“ (Kreiselspiel).

a) Nur zwei Knaben spielen gegeneinander:

Die beiden Gegner bringen ihre Kreisel (s. S. 71) gleichzeitig zum Spinnen, um zu sehen, wer „Werfer“ (*akōna* = „Einer, der marschiert“) und wer „Setzer“ (*āki-sūnga* = „Einer, der ein Mal setzt“) sein soll. Wessen Kreisel zuerst fällt, der muß ihn „setzen“, d. h. spinnen lassen (*sun* = „als Mal setzen“), während ihn der Gewinner mit seinem Kreisel auszuwerfen versucht (*kap* = „werfen“). Dieses Wählen, mit dem das Spiel beginnt, heißt *ki-ep* = „Eines-Wettbewerf im Kreiseln“.

Für jedes gelungene Ausschlagen hat der Werfer einen Wurf mehr. Es kommt vor, daß sein Kreisel nach dem Aufprall „tot“ niederfällt und der getroffene Kreisel weitertanzte, dann hat natürlich der Setzer gewonnen. Des Werfers Kreisel muß sich also länger drehen, wenn auch nur für einen Augenblick. Fallen beide Kreisel gleichzeitig, so ist der Wurf unentschieden (*aki-bang* = „sie-gleich“) und der Werfer darf ihn wiederholen.

Dreimal wird aus der Nähe geworfen (*no'* = „Nahwurf“), d. h. aus der günstigsten Entfernung, die etwas weiter sein muß, als die Länge der Kreiselabzugsschnur. Hat der Werfer dreimal *no'* erzielt (*no'-thum* = „Nahwurf-drei“), so geht der vierte Wurf auf den in einem Kreise von etwa 1 m Durchmesser tanzenden Kreisel aus 3—4 m Abstand, wobei der Werfer einen Fuß weit vorsetzen darf (*khoi* = „Weitwurf“).

Gelingt ihm *khoi*, so hat er einen Punkt gewonnen, was man als *kum-khat* = „Jahr-eines“ (*kum-ni* = „Jahre-zwei“, *kum-thum* = „Jahre-drei“ usw.) bezeichnet. Man sagt dann: *kum-khat-ka-ne-tai* = „Jahr-eines-von ihm-gegessen-ist worden“. Darauf beginnt er wieder mit der Nahwurf- (*no'*-) Serie.

Die vier Würfe brauchen nicht hintereinander zu erfolgen, wenn also A nach zwei Nahwürfen (*no'*) fehlt, kommt B ans Werfen, fehlt dieser, wiederum A; gelingt nun A der nächste Wurf, so zählen seine beiden ersten Treffer mit, und er hat drei *no'* (= *no'-thum*) und muß mit *khoi* weiterfahren. Diesen schwierigen Wurf hat er bei jedem Drankommen so lange zu versuchen, bis er ihn fertigbringt, erst dann darf er wieder mit der Nahwurfserie beginnen. Wer am Schlusse die meisten Punkte (*kum* = „Jahre“) erreichte, hat gewonnen.

Es wird weder auf Zeit, noch auf Gewinnung einer vorher festgelegten Anzahl „Jahre“ gespielt, sondern solange man Lust und Freude hat. Wer



aufhören will, sagt einfach, wenn er ans Werfen kommt: „Ich werde jetzt an ‚meinem Wurf-Tag‘ (*ka-kon-ni*) aufhören.“ Meist bricht er damit, ohne nochmals zu werfen, das Spiel ab; sollte er aber werfen und dabei fehlen, so muß er seinen Kreisel so lange wieder setzen, bis er ans Werfen kommt, erst dann darf er weggehen.

b) Spiel einer größeren Zahl von Teilnehmern:

Die beiden Parteien werden von einem oder zwei älteren Knaben nach Spielstärke und, was wichtig ist, nach Kreiselgröße abgeteilt. Ein bei ungerader Spielerzahl Überzähliger ist *apáng-pa-bel* = „Werfseite nimmt“, d. h. er ist stets auf Seite der Werfer. Zum Wählen (*ki-tep*), welche Partei Werfer und welche Setzer sein soll, treten je zwei Gegner gegeneinander an, und die jeweiligen Sieger kreiseln wieder gegeneinander. Die Partei des zuletzt Übrigbleibenden wird Werfer<sup>1)</sup>.

Der Reiz des Spieles zweier größerer Parteien besteht im Wiederbeleben „toter“ Spieler (*athi-tai* = „tot-ist gewesen“ oder *abei-tai* = „keiner-ist gewesen“). „Tot“ ist ein Werfer, der den gesetzten Kreisel fehlt, oder der ihn zwar trifft, dessen eigener Kreisel jedoch vor dem des Setzers umfällt. Es gibt zwei Arten von Wiederbeleben; welche anzuwenden ist, wird vor dem Spiele festgelegt: Ein Spieler kann durch einen Treffer entweder nur einen oder aber alle toten Spieler seiner Partei wiederbeleben; meist gilt letzteres. Ein „Wiederbelebter“ heißt *aki-cho-hinga* = „einer-gemacht-wiederbelebt“. Sowie alle einer Partei tot sind, es also dem letzten im Spiel befindlichen Werfer nicht gelingt, durch Ausschlagen eines gesetzten Kreisels seine Kameraden zu beleben, kommt die andere Partei ans Werfen, und die vorigen Werfer werden Setzer.

Angenommen, es spielen vier Knaben gegen vier andere. Partei 1 ist Werfer (*akōna*). Wenn genügend Platz vorhanden, lassen die vier Setzer (*áki-súnga*) der Partei 2 ihre Kreisel gleichzeitig spinnen, weshalb aber ist der Raum zu eng, weshalb sie nacheinander drankommen müssen. Eine bestimmte Reihenfolge der Spieler ist weder für Werfer noch für Setzer vorgeschrieben; wer besonders eifrig ist, ruft: „Laß mich,

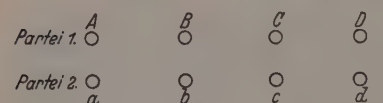


Abb. 6. Schema zum Kreiselspiel.

laß mich!“ und spielt los. Es ist auch nicht nötig, daß A gegen a, B gegen b usw. antritt; zwei (oder mehrere) Werfer können auf den gleichen Kreisel zielen, z. B. A, B und C hintereinander auf a, Werfen wie Setzen kann also stets für einen anderen der gleichen Partei erfolgen. Wirft A und sein Kreisel „stirbt“ vor demjenigen von a, oder er verfehlt ihn ganz, so wäre er tot, wenn nicht B schnell gegen a würfe und bei Ausschlagen von a wieder A belebte (*abop* = „zwei gegen einen“). Wird ein dicker, schwerer Kreisel gesetzt, den ein Knabe mit kleinerem Kreisel nicht zu bezwingen vermag, so ruft er einem Kameraden zu: *bōm-hité* = „zusammen-laß uns!“.

Die Taktik des Spieles wird somit dahin gehen, daß die schwächeren Spieler zuerst werfen und der Beste (*athēm-pupá* = „ausgezeichnet-einer“) abwartet, um erst einzugreifen, wenn seine Kameraden als „tot“ außer Spiel gesetzt sind. Auch dreht sich ein Kreisel zu Anfang am stärksten, so daß die Aussicht, ihn auszuschlagen, geringer ist, und man will die Erfolgsmöglichkeit des guten Spielers durch seinen späten Einsatz steigern, damit er seine toten Mitspieler wiederbeleben kann. Fehlt ein Schwächerer, so wird er nicht getadelt, sondern seine stärkeren Kameraden spielen einfach für ihn, ohne ihn aber vom Spiele rücksichtslos auszuschalten.

<sup>1)</sup> Dieses Ausspielen entspricht also dem bei unseren Fußball-Pokalrunden usw. angewandten System.

Das Zählen geschieht wie beim Spiel zu zweit. Jeder einzelne gesetzte Kreisel muß dreimal im Nahwurf (*no'*) und einmal im Weitwurf (*khoi*) ausgeschlagen sein, worauf die Partei ein „Jahr“ (*kum*) erzielt hat. Zuerst müssen die drei Nahwürfe (*no'-thum*) erfolgreich erledigt sein, bevor man zum Weitwurf übergeht; dabei kann z. B. A (als Bester) fünf, B und C je drei und D (als Schwächster) nur ein *no'* geworfen haben. Man rechnet also: „Dieser Kreisel wurde dreimal ausgeschlagen, jener auch dreimal“ usw., von welchem Werfer ist ganz gleichgültig. Aus unserem Beispiel ergibt sich somit, daß von vier Wurfern auf jeden der vier gesetzten Kreisel drei *no'*, zusammen also zwölf *no'*, erzielt werden müssen.

Für den Weitwurf (*khoi*) lassen die Setzer ihre Kreisel gleichzeitig in einem Kreise von etwa 1 m Durchmesser oder hinter einer Linie spinnen. Tanzt ein Kreisel nach vorn (gegen die Werfer zu) aus dem Kreise, so gilt es und bedeutet einen Vorteil für die Werfer, die andererseits einen nach hinten (also von ihnen weg) laufenden Kreisel gar nicht beachten. Die Werfer werfen nicht gleichzeitig, sondern hintereinander. Geraten zwei spinnende Kreisel nahe aneinander, so wirft der Beste, um zu versuchen, beide Kreisel gleichzeitig auszuschlagen und damit auf einmal zwei *khoi* zu gewinnen. Fehlen A, B und C, so werden alle drei von D wiederbelebt, wenn es ihm gelingt, einen Kreisel ausschlagend, ein *khoi* für seine Partei zu sichern. Jetzt sind nur mehr drei Kreisel zu setzen, auf die alle vier Werfer nacheinander werfen können. Erst wenn alle vier gesetzten Kreisel ausgeschlagen sind, ist die Weitwurfreihe beendet, und die Werferpartei „hat ein Jahr gegessen“ (*kum-khat-ka-ne-tai*). Sie beginnt nun wieder mit den drei Nahwürfen.

Stirbt jedoch die werfende Partei 1 nach Ausschlagen etwa nur eines der vier im Kreis tanzenden Kreisel, so hat sie vorläufig nur ein *khoi* gebucht. Jetzt kommt Partei 2 ans Werfen, und wenn sie stirbt, fährt Partei 1 dort fort, wo sie aufgehört hat, d. h. sie wirft nur noch auf drei von Partei 2 zu setzende Kreisel.

Abschließend läßt sich sagen, daß eine starke Partei ihre Toten immer wieder belebt, lange am Werfen bleibt und somit viele „Jahre ißt“. Eine schwache Partei stirbt schnell, kommt nur auf wenige Punkte und muß lange als Setzer dienen. Zu solch schwachen Setzern wird dann wohl zuweilen spöttisch gesagt: *ato-mul-leovin-kalhai* = „am Hintern wachsen Wurzeln (Haare)-sogar-ich mache sie“, d. h. die Setzer kommen so wenig von ihrem ewigen Setzen weg, daß ihnen schon vom Hintern Wurzelhaare in die Erde schlagen. Manchmal wird es Setzern zu dumm, wenn sie nie ans Werfen kommen, und sie laufen verärgert weg, worauf man ihnen nachruft: *se'lel-pangkho'-kabang mai-a-kata'-valeolou* = „Mann, der nichts vertragen kann — keine Haut auf der Stirn habend — an meiner Hausvorderwand — hängen — leuchtend“, d. h. ein Mann, der nichts aushalten kann, der keine Haut auf der Stirn hat (da sie Opfertieren abgezogen wird), dessen Kopf hängen wir an die Vorderwand unseres Hauses (wie die Schädel der Opfertiere), dort soll er leuchten!

Schluß des Spieles wird durch die ans Werfen kommende Partei erklärt.

2. MUI-KANG-KAP — „Spindel-Bohnen-Werfen“ (Spiel mit dem Spindelkreisel, s. S. 71).

Die Regeln sind gleich, wie beim Kreiselspiel (*kang-chong-kap*), nur ist die Wurfentfernung entsprechend der bedeutend erhöhten Treffschwierigkeit viel geringer: für *no'* ganz nah, für *khoi* etwa 2 m.



3. KI-NO'-KAP — „Einer-bricht-Werfen“ (Schwertbohnen-Spiel)<sup>1)</sup>.

Dieses Spiel mit den flachen, ziemlich runden, fast 1 cm dicken und etwa 3 cm im Durchmesser haltenden Schwertbohnen (*Entada scandens*) ähnelt in seinem Grundgedanken dem Kreisspiel. Auch hier muß man den Gegner ausschlagen, und wer das nicht fertigbringt, ist „tot“ und kann durch die Spieler seiner Partei „wiederbelebt“ werden.

Jeder Spieler hat seine Schwertbohne. Die Wahl (*ki-tep*), welche Partei Werfer (*akōna*) und welche Setzer (*áki-súnga*) sein soll, geht wie beim Kreisspiel vor sich. Je zwei Gegner treten gegeneinander an und werfen ihre Schwertbohnen auf, die auf der einen Seite mit Erde oder Speichel beschmiert wurden. Derjenige, dessen Bohne mit der gekennzeichneten Seite auf den Boden fällt (*áki-khúp-ma* = „einer-umgedreht-ist gewesen“), siegt über den, dessen Bohne mit dem Zeichen nach oben liegt (*áki-thál-la* = „einer-nach oben gedreht-ist gewesen“); der Gewinner sagt dazu: *ka-tha* = „ich töte (dich)“. Ungültig ist, wenn eine Bohne wegrollt oder wenn beide Bohnen gleich fallen (beide auf die bezeichnete Seite: *áki-khúp-gel*, auf die glatte Seite: *áki-thál-gel*).

Die das Losen gewinnende Partei geht als Werfer ans Wurfmal (*kung*), die Setzer ziehen einen Kreis (*khul*) von etwa 1,80 m Durchmesser oder auch mehr, je nach Anzahl der Spieler. Am Kreisboden (*khul-to*) legen sie ihre Bohnen für die erste Wurfart (*no'*) dicht aneinanderstoßend so nieder, daß es möglichst schwierig ist, sie zu treffen, und zwar entweder nebeneinander oder auch hintereinander (auf Abb. 7 haben sieben Setzer ihre Bohnen gelegt). Nun muß ein Werfer nach dem andern versuchen, mit seiner Bohne die gesetzten Bohnen aus dem Kreis herauszuschlagen, wofür es drei Wurfentfernungen gibt (s. u.).

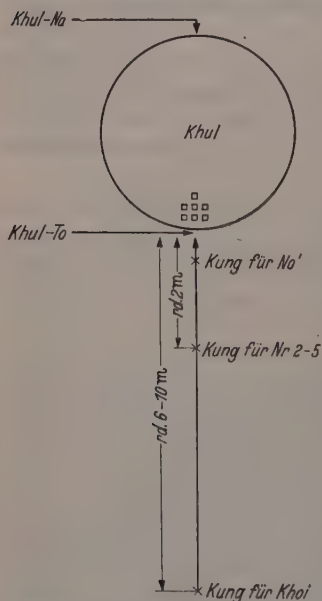


Abb. 7. Schema zum Schwertbohnen-Spiel der Knaben.

Geworfen wird die Bohne durch kleine Buben, etwa wie sie bei uns Steine flach übers Wasser schleudern (sog. Schirken). Größere hingegen krümmen die Finger 3—5 der rechten Hand nach innen und legen sie in die linke Hand, den linken Zeigefinger, der der Bohne nachher Schwung verleiht, über dem rechten Zeigefinger. Auf diesem ruht, vom linken Daumen festgehalten, die Bohne. Nun wird sie mit kreisender Bewegung der Arme von oben nach unten auf den Körper zu und wieder von ihm weg gegen die gesetzten Bohnen geschneilt.

Jeder Werfer, der mit seiner Bohne mindestens eine gesetzte aus dem Kreise herausschlägt, hat einen Wurf mehr. Bohnen, die gegen den Werfer zu, also nach vorn, aus dem Kreise herausfliegen (*ato-kai* = „Boden-aus Kreis“),

<sup>1)</sup> Die etwa unseren Marmel- oder Kluckerspielen entsprechenden Wettbewerbe, bei denen Schwertbohnen (in Manipur auch Elfenbein-, auf Samoa Kokosnußscheiben) vom Gegner ausgeschlagen werden müssen, sind in sehr ähnlicher Art bei allen Stämmen Assams (zumindest südlich des Brahmaputra), aber noch weit darüber hinaus in Hinterindien, Indonesien bis tief in die Südsee hinein verbreitet. Nach Hutton (in Shaw, a. a. O., S. 125) spielen die Thadou mit Schwertbohnen nur zwischen Ernte und Aussaat, also im Winter, während nach McCulloch (Account of the Valley of Munnipore and of the Hill Tribes, Selections from the Records of the Government of India, Foreign Dept., 27 (1859) S. 26) bei den Manipuri im Frühjahr Spielzeit ist.

dürfen je nach Abmachung von den Setzern wieder in den Kreis eingebracht werden. Berührt eine herausgeschleuderte Bohne den Kreis, so gilt sie noch als „in“, dem Werfer ist dann sein Versuch nicht gelungen; zum Nachprüfen wird notfalls mit einer aufrecht gestellten Bohne auf dem Kreisrand entlangefahren, und wenn sie dabei die außenliegende Bohne berührt, so ist diese noch „in“.

Wer fehlt oder eine getroffene Bohne nicht aus dem Kreise bringt, ist „tot“ (*akhel-tai* = „gefehlt-ist gewesen“), und der nächste Werfer bemüht sich nun, die inzwischen im Kreis zerstreuten Bohnen herauszuschlagen. Sind alle Werfer „tot“, so kommt die bisher setzende Partei ans Werfen. Zuvor aber macht jeder Setzer, der noch eine Bohne im Kreise hat, mit dieser an der Stelle, wo sie zuletzt lag, ein Kreuz, um sie dort später wieder niederzulegen, wenn er aufs neue setzen muß. Jeder, der eine Bohne aus dem Kreise schlägt, belebt damit alle vorher „gestorbenen“ Kameraden wieder (*cho-hing* = „machen-leben“).

Um eine Serie Würfe zu erledigen und damit einen Punkt zu bekommen (*kum-khat-ka-ne-tai*“, vgl. S. 55), müssen folgende sechs Wurfarten erfolgreich beendet sein:

1. *no'-thum* = „brechen-drei“,
2. *san-thá* = „Ziel-töten“,
3. *cháng-kil* = „stehend-schmal“,
4. *po'-thōm* = „tragen-aufeinander“,
5. *vakol-kai* = „Vakol-Vogel (der in langer Kette fliegt) — aus Kreis“,
6. *khōi* = „Weitwurf“.

1. Für *no'-thum* ist dreimal *no'* (Nahwurf) zu werfen, d. h. dreimal müssen die am Kreisboden (*khul-to*) flach nebeneinander gelegten Bohnen sämtlich aus dem Kreis herausgeschleudert werden. Das Wurfmal (*kung*) ist möglichst nah am Kreis, doch darf dieser nie überschritten werden.

2. Für *san-thá* wird nur eine einzige Bohne am Kreisboden niedergelegt, die nur zu berühren ist; manchmal jedoch wird *san-thá-kai* = „Ziel-töten-aus Kreis“ abgemacht, dann muß die Bohne aus dem Kreis geschlagen werden, ebenso wie bei den folgenden Wurfarten 3—5, die alle nur einmal auszuführen sind.

3. Für *cháng-kil* wird eine Bohne am Kreisboden so auf die Kante gestellt, daß die Schmalseite gegen den Werfer weist.

Bei den beiden Würfeln 2 und 3 darf der Fuß nicht vorgesetzt werden, hingegen weit bei 4 und 5 (*kalsōn* = „vortreten“).

Abb. 8. *cháng-kil*.Abb. 9. *vakol-kai*.Abb. 10. *khōi*.

4. Für *po'-thōm* werden die Bohnen am Kreisboden zu einer oder mehreren Säulen aufeinander gelegt, und zwar in der Regel kaum mehr als vier Bohnen, da sonst die Säulen zu wackelig werden.

5. Für *vakol-kai* werden alle gesetzten Bohnen hintereinander auf die Kante gestellt, mit der Breitseite gegen den Werfer zeigend.

Das Wurfmal (*kung*) ist bei 2—5 etwa 2 m entfernt.

6. Für *khōi* (Weitwurf) beträgt die Entfernung des Wurfmals 6 bis 10 m. Drei Bohnen werden im Dreieck (Seitenlänge 20—40 cm, je nach Spielerzahl) so auf die Kante gestellt, daß die beiden vorderen mit ihrer Breit-, die hintere mit ihrer Schmalseite gegen den Werfer zeigen; damit



die Bohnen besser stehen, wird eine kleine Rille in den Boden gezogen. Nach Herausschlagen nur einer Bohne aus dem Kreise ist *khoi* und damit eine Wurfserie erzielt, worauf wieder mit den drei *no'* begonnen wird.

Wird eine Bohne nur getroffen, aber nicht aus dem Kreise geschleudert, so hat der Werfer das *khoi* getötet (*khoi-thi* = „*khoi-tot*“), und zur Strafe müssen nun alle drei Bohnen flach gelegt werden, was das Herausschlagen naturgemäß erschwert. Gelingt es dem nächsten Werfer, so ist *khoi* erzielt, berührt er nur, so hat er ebenfalls *khoi-thi* gemacht, und die Bohnen bleiben für den Strafwurf des nächsten Werfers flach liegen. Fehlt ein Werfer jedoch ganz, so werden die Bohnen wieder auf die Kante gestellt, weshalb man den Strafwurf möglichst durch einen schlechten Spieler ausführen läßt, dessen „Tod“ die Aussichten der werfenden Partei nicht viel verringert.

#### 4. KI-KANG-KAP — „Schwertbohnen-Werfen“.

Auch: NUMEI-KANG-KAP — „Mädchen-Schwertbohnen-Werfen“<sup>1)</sup>.

Dieses beliebteste Spiel der Thadou-Mädchen wird besonders des Abends im Winter, wenn der Boden trocken und keine Feldarbeit zu verrichten ist und meist auf dem glatten, ebenen Vorhof eines Hauses gespielt. Sowohl kleine, wie auch erwachsene Mädchen beteiligen sich, nicht aber verheiratete Frauen, die sonst ausgelacht würden. Man bevorzugt runde, kleine Schwertbohnen, da sie besser rollen und schwerer getroffen werden können (*kang-meng* = „Schwertbohne-klein“, *kang-chong* = „Schwertbohne-groß“).

Die Spielerinnen werden den beiden Parteien entweder zugeteilt oder häufiger ausgewählt durch das Los (*ki-te* oder *ki-tep*, vgl. S. 56), hier genannt *athat-that-na-kon* = „töten-töten-wer-wirft“ oder auch *numei-ki-te* = „Mädchen-Wettbewerb“. Eine, die dabei ihre Gegnerin (*aki-tópi* = „ihre-zu Begegnende“) tötet, kommt ans Werfen, die Verliererin muß ihre Bohne setzen. Das Wählen ist etwas von dem beim Schwertbohnen-spiel der Knaben üblichen verschieden. Es wird so gehandhabt, daß ein Mädchen ein anderes mit den Worten: *ei-ni-ki-to'-hite* = „uns-beide-uns-treffen-laß uns“ zum Loswerfen auffordert. Dazu hält jede ihre, auf einer

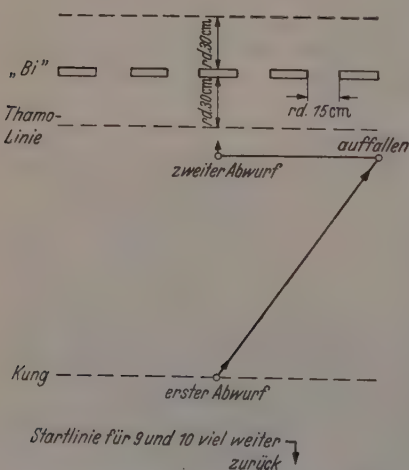


Abb. 11. Schema zum Schwertbohnen-spiel der Mädchen.

Seite mit Staub oder Speichel bezeichnete Bohne so auf den Fingerflächen, daß das Zeichen nach oben weist. Beide pressen nun die Finger mit den Bohnen gegeneinander und lassen die Bohnen gleichzeitig fallen. Liegen diese dann gleich (*aki-khúp-gel* oder *aki-thál-gel*, vgl. S. 58), oder rollt eine Bohne weg (*aki-li* = „sie-rollt“), oder fällt eine nach der andern (*thá'-lha-pel* = „fällt-fällt-nacheinander“), so gilt es als unentschieden (*tai-lou* = „nicht-gerechnet“). Das Mädchen jedoch, deren Bohne auf die bezeichnete Seite fällt (*aki-khup*), sagt *ka-tha* = „ich töte (dich)“ zu derjenigen, deren Bohne mit der glatten Seite nach unten liegt (*aki-thal*), und wird Werferin, während die andere zu setzen hat. Ist die Zahl der Spielerinnen ungerade, dann spielt

<sup>1)</sup> Vgl. Parry, a. a. O., S. 188/89, „seuleucha“ bei den Lakher, von beiden Geschlechtern gespielt.

die Übrigbleibende (meist die schlechteste) Spielerin *apáng-pa-bel* = „Werfseite nimmt“, d. h. sie ist stets auf Seite der Werferinnen (vgl. S. 56).

Die Setzerinnen stellen ihre Bohnen auf die Kante mit der breiten Fläche gegen die Werferinnen, und zwar in einer geraden Linie mit einem Abstand von ungefähr einer Handspanne zwischen den Bohnen. Um ihnen Halt zu verleihen, wird für eine jede mit dem Daumennagel eine kleine Rille gezogen. Diese Linie heißt *bi* (= „Rille“). Die Werferin muß mit ihrer Bohne eine gesetzte Bohne umschlagen. Fällt die Bohne ohne getroffen worden zu sein, so ist dies *athong-lhu'* (= „Rückwirkung-gefallen“), der Punkt wird nicht gezählt, und die Werferin ist „tot“ (*athi-tai* oder *abei-tai*, vgl. S. 56). Für jede der 15 Wurfarten muß jede gesetzte Bohne einmal (für Wurfart 9 *li'-pi* fünfmal) umgeschlagen werden. Wenn dies einer Partei gelungen ist, hat sie „ein Jahr gegessen“ (vgl. S. 55). Wer fehlt, ist „tot“, wird aber durch nachfolgenden Treffer einer Mitspielerin „wiederbelebt“ (vgl. S. 56). Je nach dem vorhandenen Platz beginnen 2—3 Mädchen gleichzeitig zu werfen, wobei sie die gerade gegenüber befindliche Bohne aufs Korn nehmen, so daß sich also die Würfe nicht kreuzen.

Die 15 Wurfarten sind:

- |                               |   |
|-------------------------------|---|
| 1. <i>chop-chōm</i>           | = „springen-springen“,  |
| 2. <i>keng-sui</i>            | = „Bein-gleiten“ (oder: <i>kho-sui</i> = „Fuß-gleiten“),                              |
| 3. <i>keng-chung</i>          | = „Bein-auf“ (oder: <i>kho-chung</i> = „Fuß-auf“),                                    |
| 4. <i>keng-che</i>            | = „Zehen-pressen“,  |
| 5. <i>keng-li'</i>            | = „Bein-rollen“ (oder: <i>khoi-li'</i> = „berühren-rollen“),                          |
| 6. <i>gal-se</i>              | = „Fern-Wurf“,  |
| 7. <i>keng-chung-gal-lhai</i> | = „Bein-auf-Fern-Schritt“,  |
| 8. <i>keng-che-gal-lhai</i>   | = „Zehen-pressen-Fern-Schritt“,   |
| 9. <i>li'-pi</i>              | = „rollen-Mutter“,  |
| 10. <i>kho-bai</i>            | = „Fuß-hüpfen“,   |
| 11. <i>thamo-keng-chung</i>   | = „unberührbar-Bein-auf“,   |
| 12. <i>thamo-keng-che</i>     | = „unberührbar-Zehen-pressen“,  |
| 13. <i>mat-mo</i>             | = „fangen-darf nicht sein“,   |
| 14. <i>pe'</i>                | = „schnellen“,  |
| 15. <i>(pe')-khap-te</i>      | = „(schnellen-) Handspanne-Maß“ (oder: <i>(pe')-kho-te</i> = „(schnellen-) Fuß-Maß“). |

Für die Wurfarten 1—8 ist *kung* zwei große Schritte (annähernd 3 m) von *bi* entfernt. Die Nummern 1—5 müssen mit einem Doppelwurf erledigt werden, d. h. die Bohne ist auf die vorgeschriebene Wurfart (s. u.) mit einem ersten Wurf in die Nähe von *bi* zu bringen, und erst mit einem zweiten Wurf darf die gesetzte Bohne umgeschlagen werden. Bohnen, die schräg wegrollen, werden für den zweiten Wurf auf einer durch die Stelle, wo sie liegenblieben, parallel zu *bi* gedachten Linie, gerade gegenüber der umzuschlagenden Bohne niedergelegt (vgl. Abb. 11).

1. Für *chop-chōm* hält die Werferin ihre Bohne unter den inneren Fußknöcheln mit geschlossenen Füßen fest und springt, wobei sie die Bohne nach vorn rollen läßt und kurz vor *bi* mit der Hand fängt. Von der Fangstelle aus wird der gleiche Sprung wiederholt und erst diesmal versucht, dabei eine Bohne umzuschlagen.

2. Für *keng-sui* (*kho-sui*) lehnt man die Bohne vorn an die Zehen des rechten Fußes, hüpfte oder gleitet auf diesem unter gleichzeitigem Schleudern der Bohne gegen *bi*, fängt die Bohne und wiederholt an der Fangstelle den gleichen Wurf, um nunmehr eine gesetzte Bohne auszuschlagen.





Abb. 12. Lage der Schwertbohne beim Rollen mit dem Fuß.

3. Für *keng-chung* (*kho-chung*) wird die Bohne auf den rechten Fuß gelegt; sonst wie 2.

4. Für *keng-che* wird die Bohne zwischen die große und die zweite Zehe des rechten Fußes geklemmt; sonst wie 2.

5. Für *keng-li'* (*khoi-li'*) wird die Bohne (wie bei 4)

eingeklemmt, jedoch der Fuß nur vorn angehoben, während die Ferse auf dem Boden bleibt. Dann schnellst man die Bohne mit dem Zeigefinger von unten her zwischen den Zehen heraus; sonst wie 2.

Die Wurfarten 6—8 werden nur in einem direkten Wurf ausgeführt. 6. Bei *gal-se* wirft man mit der rechten Hand, Handrücken oben, von *kung* aus, nachdem man eine Scheinwurfbewegung mit dem Handrücken nach unten ausführte; zuvor wird die Bohne am Mund befeuchtet, was ein besseres Zielen ermögliche.

7. Für *keng-chung-gal-lhai* wird die Bohne (wie bei 3) auf den rechten Fuß gelegt, der auf der *kung*-Linie steht. Mit dem linken Fuß macht man einen möglichst großen Schritt und schleudert mit dem rechten Fuß die Bohne direkt aufs Ziel.

8. Für *keng-che-gal-lhai* wird die Bohne (wie bei 4) eingeklemmt; sonst wie 7.

Bei den Wurfarten 9 und 10 ist die Startlinie gut 10 m entfernt.

9. Bei *li'-pi* wird die Bohne so fest mit der Hand gerollt, daß sie gerade noch vor *bi* gefangen werden kann, um dann den eigentlichen Zielwurf vorzunehmen (Doppelwurf). Die erfolgreiche Ausführung heißt: *jung* = „Wurzel“ und ist im ganzen fünfmal hintereinander zu erledigen (*jung-khat*, *jung-ni*, *jung-thum*, *jung-li*, *jung-nga* = „Wurzel-eins“, „Wurzel-zwei“ usw.), erst dann ist *li'-pi* fertig.

10. Für *kho-bai* wird die Bohne mit Speichel auf einem Fuß (meist dem linken) befestigt, dann hüpfte man auf dem andern Fuß bis *bi*, um dort die Bohne vom Fuß gegen eine gesetzte Bohne zu schleudern. Fällt sie beim Hüpfen herab, so heißt dies: *bai-lha'* = „hüpfen-fallen“, und je nach Verabredung ist die Spielerin „tot“ oder sie darf ihre Bohne von der Stelle nach dem Ziel schleudern, an der sie vom Fuß herunterfiel.

Für die Wurfarten 11 und 12, die beiden *thamo*-Würfe (*tham-mo* = „berühren-darf nicht sein“), wird ein Strich im Abstand von gut einem Fuß (etwa 30 cm) vor *bi* als *thamo*-Linie gezogen. Für diese gilt: *thamo-chōn - chōn-thamo - tha* = „unberührbar - betritt - (wer) betritt - unberührbar-tötet“, d. h. sie darf weder berührt noch gar überschritten werden, ja, einer Werferin ist es nicht einmal erlaubt, ihre Bohne dahinter hervorzuholen, wenn sie nicht als „tot“ gelten will, sondern sie muß sie sich von einer Setzerin herausreichen lassen. Beidemale ist ein Direktwurf von der *thamo*-Linie auszuführen.

11. Für *thamo-keng-chung* wird die Bohne (wie bei 3) auf den rechten Fuß gelegt.

12. Für *thamo-keng-che* wird die Bohne (wie bei 4) zwischen die große und die zweite Zehe des rechten Fußes geklemmt.

Die Wurfarten 13—15 werden wieder von *kung* im Doppelwurf ausgeführt.

13. Bei *mat-mo* wird die Bohne gegen die gesetzte Bohne so gerollt, daß sie davor liegenbleibt; sie darf nicht gefangen werden. Rollet die Bohne

dabei über *bi* hinaus, so ist sie *alél* = „über die Grenze“, und die Werferin „stirbt“. Zum zweiten Wurf muß die Werferin ihre auf dem Boden liegende Bohne mit dem vom Zeigefinger der linken Hand zurückgezogenen Mittelfinger der rechten (Daumen nach vorn, Handfläche nach oben!) schnellen. Fliegt die getroffene Bohne nicht weiter, als eine Handspanne (oder auch, gemäß Vereinbarung, als ein Fuß = *thamo*-Entfernung) von *bi* weg nach hinten, so ist nur eine Fehlleistung erzielt (*khap-po* = „Spannenlänge-nicht genügend“ oder *kho-po* = „Fußlänge-nicht genügend“), und die Werferin „stirbt“.

14. Für *pe'* gelten die gleichen Regeln, wie bei 13, nur wird die Bohne schon beim ersten Wurf nicht gerollt, sondern bei beiden Würfeln mit dem Mittelfinger geschneilt.

15. Bei (*pe'*-) *khap-te* ([*pe'*-] *kho-te*) wird die Bohne mit dem Mittelfinger (wie bei 13) von *kung* nur so weit geschneilt, daß noch zwischen ihr und *bi* eine Spanne (oder ein Fuß, je nach Vereinbarung) Zwischenraum verbleibt, worauf das zweite Schnellen aufs Ziel erfolgt; Überwerfen des vorgeschriebenen Zwischenraumes bewirkt den „Tod“ der Werferin.

#### Zusätzliche Regeln (Strafen):

1. Vor dem Spiel wird vereinbart, ob eine Werferin, deren Bohne durch eine Zuschauerin zufällig angehalten wird, „tot“ ist (*dop-lél* = „anhalten-über die Grenze“), oder ob sie nochmals vom Wurfmal beginnen darf (*dop-kung* = „anhalten-Wurfmal“), was dann jedoch bereits als zweiter Wurf zu gelten hat.

2. Wenn zufällig zwei (oder mehrere) Spielerinnen die gleiche Entfernung vor *bi* erreichen (*aki-bang* = „sie-gleich“ oder *aki-jon* = „sie-selbe Linie“) und eine Setzerin bemerkt dies zuerst, so ruft sie: *mit-sing-vân-da'* = „Augen-schließt-(zum)Himmel-erhebt (das Gesicht)“. Für den zweiten Wurf muß dann die eine Werferin ihre Augen schließen, und die andere das Gesicht gegen den Himmel heben, so daß beide nicht zielen können. Bemerkt es jedoch zuerst eine Werferin, so ruft sie schnell: *sing-lou-da'-lou* = „schließt-nicht-erhebt-nicht“, und die Werferinnen brauchen sich bei ihrem zweiten Wurf der Strafhaltung nicht zu unterziehen.

3. Gelangt eine geworfene Bohne gerade bis zur *bi*-Linie (*bi-to'* = „Rille-auf gleicher Linie“), so wird im allgemeinen dahin entschieden, daß die betreffende Werferin mit einer Setzerin losen muß (*ki-te*). Gewinnt sie dabei, so darf sie nochmals von *kung* aus werfen, wenn sie jedoch verliert, ist sie „tot“.

4. Trifft eine Werferin bei den in zwei Abschnitten auszuführenden Wurfarten schon beim ersten Wurf eine der gesetzten Bohnen, so wird *kha'-pai-to* = „werfen-direkt-treffen“ verhängt, d. h. sie muß zur Strafe den Wurf wiederholen, diesmal jedoch direkt von *kung* aus zu treffen versuchen.

5. Bemerkt eine Setzerin, daß eine Werferin die richtige Reihenfolge der Wurfarten 1—15 aus Versehen nicht einhält (also wenn sie auf 1. *chop-chöm* etwa 3. *keng-chung* folgen ließe), so ruft sie *phui!* = „Fehler!“ und die betreffende Werferin ist dann „getötet“ (*phui-li'* = „Fehler-rollen“). Ruft aber die fehlerbare Werferin selbst schnell *phui!*, so darf sie mit der richtigen Wurfart weiterfahren; ein etwa durch ihren Fehler bereits erzielter Punkt wird jedoch nicht gezählt.

#### b) Brettspiele usw.

Eigentliche Spielbretter gibt es nicht; man zeichnet die Linien mit Holzkohle auf eine Planke oder einen Stein und spielt mit Steinchen oder mit rotem und weißem Reis.



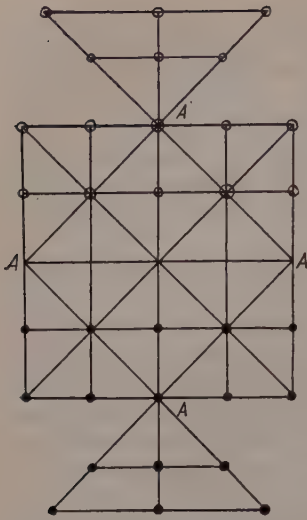


Abb. 13. Spielzeichnung zum *ki-tu'*.

### 1. KI-TU' — „sie-kämpfen“<sup>(1)</sup>.

Jeder hat 16 Steine, mit denen er nach allen Richtungen ziehen und über einen oder mehrere Feindsteine springen darf, vorausgesetzt, daß sich je ein leeres Feld dahinter befindet; die übersprungenen Feindsteine werden vom Brett genommen. Wer zuerst keine Steine mehr hat oder schon vorher das Spiel als aussichtslos aufgibt, hat verloren.

Die Mittelpunkte der vier Seiten (*a-thōm* = „Verzweigung“, in der Abbildung mit A bezeichnet) sind besonders wichtig. Wer die beiden Seiten — *a-thōm* besetzt hält, kann verhindern, daß die im hinteren Dreieck befindlichen Reserven wirkungsvoll in den Kampf geführt werden. Durch Opfern eines Steines als Köder wird der Gegenspieler leicht veranlaßt, seine Ordnung zu öffnen, worauf es unter Umständen möglich ist, mit einem Schlag eine ganze Reihe von Feindsteinen außer Gefecht zu setzen.

### 2. KI-UM — „einen-einkreisen“<sup>(2)</sup>.

Einer der beiden Spieler hat fünf „Menschen“ (*mi*), die den „Tiger“ (*humpi*) des anderen Spielers so einzukreisen suchen, daß er nicht mehr ziehen kann. Der „Tiger“ seinerseits wehrt sich durch Sprung über einen „Menschen“ auf einen dahinter liegenden freien Punkt, womit er diesen ausschaltet. Eine Einkreisung des „Tigers“ ist auch noch mit vier Steinen möglich. Der „Tiger“ hat den ersten Zug von der Spitze des Dreiecks her, während die fünf „Menschen“ zu Beginn auf der Mittelkreuzung stehen, von wo sie Zug um Zug auseinanderstreben.

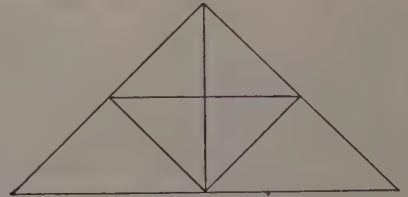


Abb. 14. Spielzeichnung zum *ki-um*.

### 3. KI-KAP — „Eines-Werfen“.

Dieses Spiel mit 52 französischen Karten ist natürlich eine ganz junge Einführung. 13 Karten von Aß bis Zwei bilden eine Farbe. Die Namen der Farben lauten:

- |                    |                   |  |
|--------------------|-------------------|--|
| 1. Kreuz (Treff)   | = <i>jem-ngat</i> | = „Zeichnung-fein“, oder <i>ning-shun</i> = „viereckig“, |
| 2. Schippe (Pique) | = <i>mahōl</i>    | = „Stempel“,   |
| 3. Herz (Cœur)     | = <i>to-ka</i>    | = „Hinterer-gegabelt“,                                   |
| 4. Ecken (Karo)    | = <i>lu-jum</i>   | = „Kopf-oben spitz“.                                     |

Trumpf wird nur in der Nähe größerer Verkehrsorte gemacht, das eigentliche *ki-kap* ist sehr primitiv: An 2—8 Spieler werden im Uhrzeigersinne je fünf Karten ausgeteilt, wobei der Verteiler jedem reihum nur eine Karte gibt. Vom in der Mitte liegenden Rest der Karten nimmt jeder nach jedem Stich eine Karte auf; derjenige, der den Stich machte, beginnt damit. Der links vom Verteiler Sitzende spielt zuerst aus. Farbe muß während der ersten Runde nicht bekannt werden; diese ist beendet, sobald

<sup>(1)</sup> Vgl. Hutton, J. H., *The Angami Nagas*, S. 101/02, Macmillan & Co., London 1921.

<sup>(2)</sup> Vgl. Hutton, J. H., *The Sema Nagas*, S. 110/11, Macmillan & Co., London 1921.

alle Stiche untergebracht sind. Bei der zweiten Runde muß Farbe angegeben werden. Alle, die keine Stiche machen konnten, scheiden aus. Wer zuletzt übrigbleibt, hat das Spiel gewonnen. (Da keine Karten zur Hand waren, konnten die Regeln nicht praktisch nachgeprüft werden).

#### 4. BU-KAP — „Satz-Werfen“.

Einige Knaben spielen mit 30—40 etwa 9 cm langen und 3 mm starken Bambusstäbchen. Ein Satz (*bu-khat* = „Satz-einer“) besteht aus sieben Stäbchen, die wie aus Abb. 15 ersichtlich gelegt werden. Dies geschähe einzig und allein, weil die kleinen Jungen nicht zählen könnten und auf diese Weise feststellen wollten, wieviele Stäbchen zu einem Spiel gehörten. Sonderbar ist nur, daß das Legen eines Satzes mit dem Spiel gar nichts zu tun hat, zumindest wußten die befragten Thadou darüber nichts auszusagen.

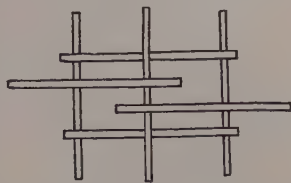


Abb. 15. Legen der Stäbchen vor dem *bu-kap*.

Der Spieler wirft, Handfläche nach oben, alle Stäbchen kurz in die Höhe, dreht schnell die Hand und fängt so viele Stäbchen wie möglich mit den Fingerrücken auf, um die Stäbchen im nächsten Augenblick nochmals aufzuwerfen und nun zu versuchen, zwischen Daumen und Zeigefinger eine ungerade Anzahl Stäbchen zu fangen. Gelingt es ihm, so darf er ein Stäbchen für sich weglegen und den Doppelwurf mit den restlichen Stäbchen so oft wiederholen, als er eine ungerade Zahl zu fangen vermag. Fängt er jedoch eine gerade Zahl, so gibt er die Stäbchen dem nächsten Spieler weiter. Wenn keine Stäbchen mehr im Spiel sind, hat derjenige gewonnen, der die größte Anzahl Stäbchen beiseite legen konnte.

### c) Fingerfertigkeitsspiele.

#### 1. Fadenspiele.

Im folgenden werden die Finger vom Daumen zum Kleinfinger mit den Ziffern 1—5 bezeichnet. Man knüpft die beiden Enden einer längeren Schnur zusammen und legt die Schlinge so über jede Hand, daß die Schnur jederseits hinter 1 und 5, jedoch vor 2—4 durchläuft. Nach jedem Aufnehmen Schnur anspannen!

##### 1. A'-KENG — „Hühner-Fuß“.

Mit den Zeigefingern von der Wurzel der Gegenhand (also von unten) her unter die vor 2—4 durchlaufende Schnur fahren. Anspannen. Beide 4 gehen unter den vorderen (näher dem Körper liegenden) Faden der Schlinge um 1 und heben diesen Faden auf 4 ab. Anspannen. Der vordere Faden der um 5 laufenden Schlingen wird über den hinteren Faden der um 4 laufenden Schlingen gehoben und über 5 nach hinten gestreift. Anspannen. Nun ist der hintere (untere) Faden der um 5 laufenden Schlingen nach vorn über 5 zu legen. Anspannen. Wenn man jetzt die Schlingen um 2 fallen läßt und die Schnur anspannt, ergeben sich beiderseits um 4 und 5 die „Hühner-Fuß“ genannten Schlingen.

##### 2. NI-KOT-LHA-KOT — „Sonnen-Tor-Mond-Tor“.

In Fortsetzung der Nr. 1 („Hühner-Fuß“) gehen die Daumen von unten her unter die Schlingen um 4 und 5 (Handflächen einander zukehren!), dann nehmen die Finger 3 von unten her den untersten der vier quer über die Fläche der Gegenhände laufenden Fäden auf. Beiderseits abwerfen der Schlingen um 1 und 5. Bei leichtem Anspannen der Schlingen um 3 und 4 bildet sich in der Mitte zwischen den Händen das „Tor“. Nach Fallenlassen der Schlingen um 3 öffnet sich beim Ziehen die Figur wieder völlig.



### 3. VOTOT-KENG — „Enten-Fuß“, oder: ANKAMBO' — „Senfblätterbündel“<sup>(1)</sup>.

Einhängen der Schlinge wie bei Beginn der Nr. 1, jedoch nur in die linke Hand. Die Rechte faßt den vor 2—4 durchlaufenden Faden und zieht ihn bis zum Anschlag nach rechts hinunter; desgleichen den nunmehr über die linke Handfläche querlaufenden Faden und zwar zwischen den beiden herabhängenden Fäden hindurch. Nun ist die lange Schlinge mit der rechten Hand so über den linken Handrücken zu bringen, daß der dem Körper nähere Faden zwischen 1 und 2, der vom Körper entferntere Faden zwischen 4 und 5 der linken Hand durchgeführt wird. Die rechte Hand faßt gleichzeitig die beiden um 1 und 5 der linken Hand laufenden Schlingen und zieht sie nach rechts aus. Von den Fingern 1 und 5 der linken Hand läuft jetzt je eine Doppelsträhne zur rechten Hand, somit drei Felder bildend. Die linke Hand ist nun so zu schließen, daß ihr Finger 2 durch das körpernächste, 3 durch das mittlere und 4 durch das körperfernste Feld gesteckt wird (dabei aufmerken, daß die Schlingen um 1 und 5 nicht herunterfallen!). Die von der rechten Hand gehaltenen beiden Schlingen werden unter dem quer über den linken Handrücken laufenden Faden von rechts her in ihrer ganzen Länge durchgesteckt, worauf die rechte Hand diesen Quersfaden über die gekrümmten drei mittleren linken Finger gegen den Handballen zu herunterzieht. Durch Anspannen bei ausgestreckten linken Fingern entsteht nunmehr der „Enten-Fuß“, d. h. vier etwa auf der Handwurzel ineinander mündende Schlingen um die linken Finger 1, 2, 4 und 5.

### 4. LENDOU-SÊL-HONG-KAI — „Lendou's-Gayal-Hag-binden“.

Die linke Hand mit geschlossenen Fingern senkrecht halten (1 oben, 5 unten) und die Schlingen so über den Daumen legen, daß eine Fadensträhne über den Handrücken, die andere über die Handfläche herunterhängt. Der rechte Zeigefinger geht unter dieser inneren Strähne, dann zwischen 1 und 2 der Linken durch und zieht die äußere Strähne, von oben in sie einhakend, zwischen 1 und 2 gegen die Handfläche ein kleines Stück unter der inneren Strähne durch. Um 1 links hat sich damit eine Schlinge gebildet, während 2 rechts von oben her ebenfalls in einer Schlinge steckt, die aus der äußeren Strähne gebildet ist. Der rechte Zeigefinger gibt seiner Schlinge eine halbe Rechtsdrehung und läßt sie dann auf den linken Zeigefinger gleiten. Festziehen. In gleicher Weise wird bei den anderen Fingern fortgefahren, also Durchgehen des rechten Zeigefingers zwischen 2 und 3 links, Hereinziehen der äußeren Strähne unter der inneren Strähne durch, halbe Rechtsdrehung der neugebildeten Schlinge um 2 rechts und Hinübergleitenlassen derselben auf 3 links. Sind die Finger 2—5 links umwunden, so ist der „Gayal-Hag“ fertig. Nach Abwerfen der Daumenschlinge läßt sich die ganze Verschnürung durch Zug an der bei 5 herabhängenden inneren Strähne lösen.

### 5. TONG-SUT — „Ellbogen-öffnen“.

Man hält den linken Arm angewinkelt, Handfläche gegen den Körper, Daumen in die Höhe gestreckt, und hängt die Schnur so über den Daumen, daß beide Strähnen der Schlinge über den Handrücken herunterfallen. Mit der rechten Hand wird diese herabhängende Schlinge gefaßt, von außen nach innen unter dem linken Ellbogen durchgespannt und so über den Daumen gelegt, daß der schon anfangs außen liegende Faden auch jetzt wieder außen (also zwischen 1 und 2) durchläuft, während der zuerst innen liegende Faden wiederum innen am Handballen (unterhalb 1) vorbeigeht; nunmehr kreuzen sich zwei Fäden auf dem Unterarm. Jetzt

<sup>1)</sup> Vgl. S. 40.

schlüpfen 2—4 links gegen den Körper zu durch die beiden Schlingen um 1, die man nach hinten über den linken Handrücken herunterfallen läßt. Dann fassen 1 und 2 rechts die beiden Strähnen auf dem linken Unterarm an ihrer Kreuzung und heben sie zupfend in die Höhe; gleichzeitig läßt man die Schlingen um den Ellbogen und die beiden zwischen 4 und 5 durchlaufenden Strähnen abgleiten, womit sich die Schlinge wieder völlig löst.

#### 6. KENG-SUT — „Bein-öffnen“.

Niederhocken, linken Fuß vorstrecken, Schlinge in die große Zehe einhängen und den zwischen 1 und 2 durchgehenden Faden einmal um 1 winden. Die linke Hand hält die Schlinge gespannt und bildet durch Halbdrehung nach rechts eine Achterfigur. Der rechte Zeigefinger sticht von oben her in die obere Hälfte dieser Acht und kommt aus ihrer unteren Hälfte wieder heraus; seine Spitze wird auf die Spitze der großen Zehe gestützt. Durch Zupfen mit der linken Hand wird die Schlinge wieder völlig geöffnet, ohne daß der rechte Zeigefinger von der Zehe entfernt werden muß.

#### 7. KAM-PE — „Mund-beißen“.

Schlinge um den Hals hängen. Die Strähnen rechts und links werden so durch den Mund gezogen und mit den Zähnen festgehalten, daß die rechte über die linke Strähne kreuzt. Dann kreuzt man vor dem Munde die jetzt links befindliche Strähne zurück über die rechte und wirft die Schlinge über den Kopf nach hinten, worauf die Daumen die beiden Schlingen, die sich vorn bildeten, seitlich auseinanderspreizen. Nun werden die Hände, unter gleichzeitigem Öffnen des Mundes, flach zusammengeschlagen, und die Schlinge ist wieder offen.

### 2. Fingerspiele.

#### 1. MEITHAI-LUNGTHU — „der Witwe-Herdfeuer“, oder: MOL-LUNGTHU — „der Bergspitze-Herdfeuer“.

Linke Handfläche nach oben, rechte nach unten, Spitzen beider 5 aufeinander legen. 3 und 4 rechts gehen unter 5 links durch und schieben sich über 3 und 4 links; 1 rechts gelangt unter den linken Handrücken, während 2 rechts nach oben gespreizt wird. Richtet man nun 1 und 2 links zu einer halbmondförmigen Figur gegeneinander, so bilden sie zusammen mit 2 rechts die drei „Herdsteine“<sup>1)</sup>.

#### 2. MEITHAI-BANG-KAM — „der Witwe-Hauswand-flechten“.

Linke Handfläche nach unten, rechte nach oben, 2 rechts über 2—4 und unter 5 links. 3—5 rechts unter linke Handfläche, 1 links unter rechten Handrücken. Wird nun noch 1 rechts unter 2—4 links geklemmt, so ist damit ein „Bambuswandgeflecht“ dargestellt.

#### 3. UI-JANG-DEDE — „Hunde-Penis-Fingerspiel“.

Wie zu Beginn der Nr: 2 linke Handfläche nach unten, rechte nach oben, 2 rechts über 2—4 und unter 5 links. Nun aber gehen nur 4 und 5 rechts unter die linke Handfläche, während 3 rechts nach oben ragt; ebenso wird 1 rechts nur unter 3 und 4 links gelegt, so daß 2 links nach unten stehen kann. 3 rechts und 2 links gegenläufig hin und her bewegt, geben diesem Fingerspiel seine Bezeichnung.

#### 4. SEL-MIT — „Gayal-Auge“.

Linke Handfläche nach unten, rechte Hand mit Handfläche nach oben so auf die linke Hand legen, daß alle Finger in dieselbe Richtung weisen. 3 rechts geht zwischen 2 und 3 links, 4 rechts zwischen 3 und 4 links durch; während die Fingerspitzen in Berührung bleiben, drehen sich

<sup>1)</sup> In allen Häusern der Kuki und Naga besteht die Feuerstelle aus drei etwa gleichgroßen, hochkant gesetzten Steinen, auf die man die Kochgefäße stellt.



die Handwurzeln im Gegensinne auseinander, bis sich jeder Zeigefinger mit dem gegenüberliegenden kleinen Finger berührt. Nach Aufrichten der Figur (rechte Handwurzel nach oben, linke nach unten) und Spreizen der Fingerpaare 1 und 5 nach außen, werden rechts und links die beiden „Augen“ sichtbar.

### 5. JONG-SUM — „des Affen-Reisstampftrog“.

Kreuzen des rechten Unterarmes über den linken, Handflächen einander zukehren, Finger greifen ineinander. Nun werden die Arme bei geschlossenen Händen gestreckt (schmerzhaft!). Die Öffnung, die von den Händen gebildet, unterhalb der kleinen Finger zu sehen ist, bedeutet das Loch des „Stampftroges“.

### 6. AI-KO — „Krabben-Loch“.

Beginnt wie Nr. 5, jedoch drehen sich die geschlossenen Hände nach unten und außen. 5 links und 2 rechts rutschen gleichzeitig heraus nach vorn, ihre Spitzen werden aufeinander gesetzt und bilden zusammen das Loch, das sich die Krabbe in die Erde gräbt.

## 3. Trickspiele.

### 1. GACHANG-SUT-MO — „Große Bohne-öffnen-unmöglich“<sup>1)</sup>.

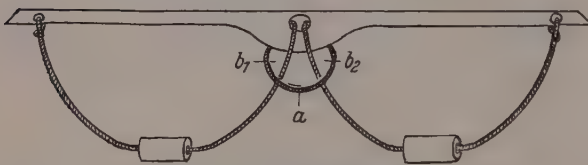


Abb. 16. *gachang-sut-mo*.

Durch drei Löcher in einem Bambusstäbchen wird ein Faden gemäß Abbildung geschlungen. Auf jeder der beiden Schlingen ist eine Bohne (oder ein Bambusröllchen) aufgefädelt. Wie kann

nun eine Bohne von ihrer Schlinge auf die andere geschoben werden, ohne dabei die Schlingen aufzuknüpfen?

Man zieht die Mittelschlinge *a* etwas herunter, um die überzuwechselnde Bohne bis zum Mittelloch hinaufschieben zu können; sie tritt damit durch Schlinge *a* durch. Nun werden die beiden mittleren Fäden, dort wo sie mit *b<sub>1</sub>* und *b<sub>2</sub>* bezeichnet sind, gefaßt und vorn so weit heruntergezogen, bis die Schlinge *a* von hinten her durch das Mittelloch schlüpft und vorn wieder herauskommt. Durch die dabei vorn entstehende Doppelschlinge wird die Bohne durchgesteckt, worauf man die Doppelschlinge wieder nach hinten herauszieht. Die Bohne befindet sich nun bereits auf der gewünschten Seite und muß nur noch durch die Mittelschlinge *a* geleitet werden, um neben die andere Bohne zu rutschen. Rückführung sinngemäß.

### 2. TING-KE'-SUT-MO — „Rotang-Stück-öffnen-unmöglich“<sup>2)</sup>.

In einen geschlitzten Rotangstreifen *a* ist ein anderer Rotangstreifen *b*, dessen Enden durch eine Bambusrolle *c* geschlossen sind, scheinbar unlöslich eingehängt. Wie können die beiden Teile dennoch voneinander gelöst werden?

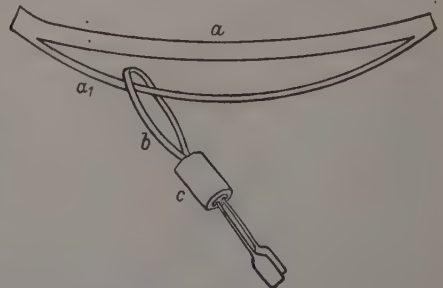


Abb. 17. *ting-ke'-sut-mo*.

<sup>1)</sup> Vgl. Wagner, a. a. O., S. 343, Nr. 744.

<sup>2)</sup> Vgl. Wagner, a. a. O., S. 343, Nr. 743.

Man knickt  $a_1$  (die dünne Strähne von a) so scharf ab, daß sich die Bambusrolle c von b auf  $a_1$  schieben läßt, hängt b aus  $a_1$  aus, nimmt die Rolle c von  $a_1$  ab und streckt a wieder gerade. Wiedereinhängen: c auf die geknickte Strähne  $a_1$  schieben, b einhängen, c von  $a_1$  über b schieben und a wieder geradestrecken.

### 3. LOMLHANG-SUT-MO — „Arbeitsgruppe-öffnen-unmöglich“.

Eine Grasart wird mit dem Fingernagel so in vier Streifen gespaltet, daß zwei Streifen unlöslich ineinanderhängen. Mit diesem Spaß befaßt man sich gelegentlich bei den Arbeitsgruppen auf dem Felde, daher der Name.



Abb. 18. *lomlhang-sut-mo*.

### 4. SA-DI' — „ziehen-laufen“<sup>1)</sup>.

Durch zwei Löcher in einer Schwertbohne (oder einem Holzstückchen) läuft ein Faden, der auf jeder Seite eine Schlinge bildet. Die in die Schlingen



Abb. 19. *sa-di'*.

gesteckten Daumen ziehen rhythmisch nachgebend in entgegengesetzter Richtung, wodurch schließlich die Bohne, als Schwungrad wirkend, abwechselnd vor- und zurückschnurrt und dabei ein brummendes Geräusch von sich gibt.

## VI. Spielzeug.

### a) Für Nachahmungsspiele kleiner Kinder.

1. TUCHA — „Hacke“,

2. HEICHA — „Axt“,

3. CHEM-PONG — „Haumesser“ (in Assam allgemein „Dao“ genannt),

4. MEIPUM — „Gewehr“.

Diese vier Spielzeuge werden aus Holz geschnitzt.

5. BEL-CHA — „Topf-klein“, aus Lehm nachgeahmter Topf,

6. NA-SENG — „Blätter-Korb“, aus Blättern nachgeahmter Tragkorb,

7. UMHAL-BEL-KONG — Teller aus Stücken zerbrochener Kürbisflaschen u. ä.

8. NAUCHA — „Säugling“, Puppe aus einem zusammengerollten Tuch<sup>2)</sup>.

### b) Für Knaben.

9. THING-KENG-CHOT — „Holz-Bein-aufsetzen“.

Stelzen aus Holz oder Bambus mit natürlichen Querästen, die bis zu 1 m über dem Boden sein können.

<sup>1)</sup> Vgl. Wagner, a. a. O., S. 141, Nr. 280, „Schnurre.“

<sup>2)</sup> „nau-yia“ (= „Mädchen-zugehörig“?) bei den Konyak-Naga von Wakching. Ihre Puppen sind in Lappen geschlagene Darstellungen eines Frauenkopfes mit Anhängern von Muscheln, Tonkugeln, Steinen usw., sowie mit rot gefärbten Stachelschweinborsten, die den Frauenohrschmuck nachahmen.



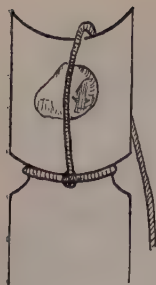


Abb. 20.  
*vai-sōng-se*.

#### 10. VAI-SŌNG-SE — „indisch-Stein-werfen“.

In der Kerbe am oberen Ende eines etwa 50 cm langen, flachen Bambusspleißens ist eine Schnur befestigt, die, am unteren Ende des Bambus mit der Hand gefaßt, oben einen Stein festhält. Schlägt man mit dem Bambus durch die Luft, um im Augenblick des größten Schwunges die Schnur loszulassen, so wird der Stein ungemein heftig fortgeschleudert. Knaben benutzen diese Schleuder zum Spiel, hauptsächlich aber, um damit Vögel vom Felde zu verscheuchen.

#### 11. SAI-LI-PHEL — „Kugel-Bogen“.

An einem etwa 70 cm langen, knapp 2 cm breiten Bambusspleiß, der gegen die Enden zu spitz verläuft, ist in der Mitte als Handgriff ein Stück Bambus mit Rotang aufgebunden. Zwei Sehnen aus Faserschnur werden in der Mitte durch vier dicht nebeneinander liegende Hölzchen etwa 1 cm weit gespreizt; diese Hölzchen dienen gleichzeitig auch als Widerlager für die zu verschießenden Tonkugeln. Im Augenblick des Abschusses muß mit der den Bogen haltenden Hand kurz ausgewichen werden, da sonst die Kugel gegen die Finger prallt! Knaben gehen mit dem Kugelbogen auf Jagd nach kleinen Vögeln, Frauen benutzen ihn (anstatt der Steinschleuder *vai-sōng-se*) zum Vogelperscheuchen auf dem Felde.

12. GO-PHEL — Kleiner Bogen, aus Bambus zum Abschießen von Bambuspfeilen<sup>1)</sup>.

#### 13. SI'-PHEL — Katapult.

An einem auf der Oberseite mit durchgehendem Schlitz versehenen Bambus a wird hinten als „Feder“ ein Bambusstreifen b eingesetzt. Zum Spannen krümmt man die Bambusfeder b zurück und steckt sie durch ein Loch c im Boden von a. Beim Abschießen eines in die Rinne von a gelegten Steinchens oder Steckens wird b mit dem Finger nach oben aus c herausgedrückt. Die Schleuderweite reicht kaum bis 10 m, es handelt sich also um ein recht harmloses Spielzeug<sup>2)</sup>.

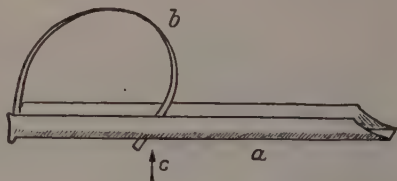


Abb. 21. *si'-phel*.

#### 14. KAP-PO' — Klatschbüchse.

Bis zur Mündung eines 25–30 cm langen Bambusröhrchens wird mittels eines als Kolben dienenden Steckens eine dicht in die Röhre passende Beere gepreßt. Beim Nachschieben einer zweiten Beere wird die Luft zwischen den Beeren komprimiert, was schließlich heftiges Herausschleudern der vorderen Beere zur Folge hat; die zweite rückt gleichzeitig nach und wird dann nach Laden einer weiteren Beere fortgeschossen. Solche Klatschbüchsen werden u. a. auch zum Kriegsspiel (*gal-te*, s. S. 54) verwendet<sup>3)</sup>.

15. TUI-KHON — Wasserspritze, aus einer Bambusröhre bestehend, in die mittels eines mit Tuch unwickelten Kolbens Wasser aufgesogen werden kann.

<sup>1)</sup> Vgl. Hutton in Shaw, a. a. O., S. 147, über den jetzt sehr seltenen Bogen als einstiger Hauptwaffe der Thadou.

<sup>2)</sup> Genau gleich bei den Konyak-Naga, sowie (nach einer Abbildung in Bernatzik, H. A., Südsee, Abb. 68, neue erweiterte Auflage, L. W. Seidel & Sohn, Wien 1939) fast genau übereinstimmend auf der Insel Mailu, südostwärts von Neuguinea.

<sup>3)</sup> Genau gleich auch bei den Naga (von mir beobachtet bei: Ost-Angami, Sema, Konyak). Vgl. Wagner, a. a. O., S. 181, Nr. 375.

## 16. KHON-DO' — Blasrohr.

Aus einem möglichst langen Stück Bambus ohne Knoten verfertigt. Die Pfeile sind aus Bambus, z. T. mit Spitzen aus Eisen oder Stachelschweinborsten, hinten mit einer Verdickung aus Baumwollfäden oder Blättern. Man könne damit nur auf nächste Entfernung Vögel oder Ratten treffen<sup>1)</sup>.

## 17. KANG-CHONG — „Bohnen-große“.

Kreisel mit Antriebsschnur für das Spiel *kang-chong-kap* (s. S. 55). Ein Doppelkegel aus hartem Holz, 8—12 cm lang, Durchmesser bis zu 6 cm, am einen Ende mit einer Kerbe zum Einlegen der Schnur versehen. Diese ist ungefähr 1,80 m lang und am einen Ende ganz dünn, um gegen das andere hin immer dicker zu werden. Mit dem dünnen Ende in der Rinne an der Spitze beginnend, legt man die Windungen nach rechts herum fahrend straff nebeneinander. Das mit einem Knoten versehene dicke Ende der Schnur hält man zwischen viertem und fünftem Finger fest. Der Abwurf der „Setzer“ geschieht durch Schwingen des Armes von hinten nach vorn, während die „Werfer“ ihren Kreisel mit Wucht von oben her schleudern; wenn die Hand mit dem Kreisel am weitesten vorn ist, wird er losgelassen, und die Schnur gleichzeitig heftig zurückgerissen, um den Kreisel in Drehung zu versetzen.

## 18. MUI-KANG — „Spindel-Bohne“.

Kreisel mit Antriebsvorrichtung, besonders für das Spiel *mui-kang-kap* (s. S. 57). Der eigentliche Kreisel besteht aus einem etwa 15 cm langen Bambusstäbchen, das in seinem unteren Teil durch eine Schwertbohne gesteckt ist<sup>2)</sup>. Die von oben her um den Kreisel gewickelte Abzugsschnur läuft durch ein Loch in einem flachen Hölzchen und ist an ihrem Ende mit einem kleinen Holzgriff versehen. Um den Kreisel in Gang zu setzen, drückt die eine Hand das flache Hölzchen gegen den Kreiselschaft, während die andere die Schnur rasch abzieht.

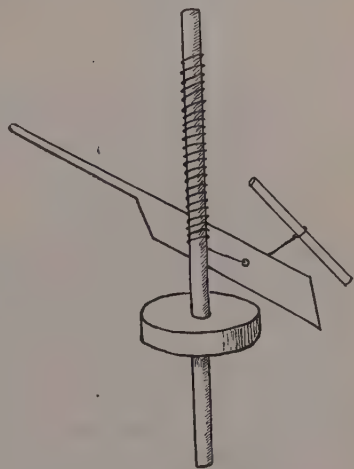


Abb. 22. Spindelkreisel mit Antrieb.

## Die Frauen bei den Aranda.

Nach Aufzeichnungen des Missionars Wettengel, zusammengestellt von  
Sigrid Hellbusch.

Vorliegender Bericht ist ein kleiner Auszug aus dem großen und umfangreichen Material, das Wettengel über die Aranda zusammengetragen hat.

Wettengel kam im Jahre 1906, nach zehnjährigem Aufenthalt bei den Aranda, nach Berlin. Vor dieser Zeit lebte er fünf Jahre bei den Dieri, über die er ebenfalls Material, wenn auch nicht in diesem Umfange, gesammelt hat.

Wäre sein Manuskript in der damaligen Zeit veröffentlicht worden, so wären es die ersten ausführlichen Nachrichten über die Aranda in

<sup>1)</sup> Hutton in Shaw, a. a. O., S. 147, und in „Man“ 24 (1924) Nr. 77.

<sup>2)</sup> Solche Kreisel nur einfach von Hand angetrieben gibt es bei allen Kuki und Naga.



Deutschland gewesen. Durch bestimmte Umstände verzögerte sich die Herausgabe seines Buches, unterdessen wurden die Werke von Strehlow und Spencer und Gillen bekannt. Wettengels Material zeigt alle Mängel, die, erstens, den Untersuchungen von Nichtfachleuten anhaften, zweitens, besonders dem Material, das von Missionaren gesammelt wird, deren oft begrenzter Blick, mitunter bewußt, bestimmte Dinge falsch sieht oder ihnen gar keine Beachtung schenkt. Gewöhnlich sind es gerade die Dinge, die für den Ethnologen von größter Wichtigkeit sind. Wettengel hatte außerdem keine Möglichkeit, sein Material nach den Ergebnissen anderer Forscher kritisch zu sichten.

Obwohl wir gerade heute über die Aranda in Australien mit am besten Bescheid wissen, und Wettengel an wissenschaftlicher Auswertung seines Materials mit Männern wie Spencer und Gillen nicht wetten kann, er auch nicht in allen Punkten als unbedingt zuverlässige Quelle angesehen werden darf, so sollten seine Aufzeichnungen doch veröffentlicht werden. Die Aufzeichnungen Wettengels bedürfen einer gründlichen Durcharbeitung, bevor sie der Öffentlichkeit übergeben werden können, diese muß aber erfolgen, da sonst wertvolles und unwiederbringliches Material der ethnologischen Forschung vorenthalten oder sogar ganz verloren gehen würde.

Was in Wettengels Schilderungen auffällt, ist eine gewisse Naivität der Auffassung und Wiedergabe. Gerade dieser Naivität aber haben wir es zu verdanken, daß viele Punkte, die anderen Forschern als unwichtig erschienen, aufgezeichnet worden sind und durchaus den Stempel der Glaubwürdigkeit tragen.

Was an dieser Stelle wiedergegeben wird, behandelt die Stellung der Frauen bei den Aranda, ein Punkt, über den Wettengel neues, natürlich auch bekanntes Material zusammenträgt. Er vermittelt einen Einblick in das tägliche Leben der Aranda, der aus anderen Quellenbüchern nicht zu gewinnen ist und doch für den Forscher, der nicht das Glück hatte, mit eigenen Augen seine Beobachtungen machen zu können, unerlässlich ist. Die Frauen sind von den männlichen Forschern zwangsläufig stiefmütterlich behandelt worden und sind doch ein wesentlicher Faktor in der Kultur der Aranda.

Wettengels Bemerkungen sollen zuerst möglichst in seiner eigenen Sprache wiedergegeben werden, um einen Eindruck von der Methode und Glaubwürdigkeit des Missionars zu geben. Anschließend soll eine kleine Besprechung der gewonnenen Ergebnisse im Lichte neuerer Forschungen und ethnologischer Fragestellungen gegeben werden.

Wettengel schildert zuerst die Organisation und das Leben im Lager: „Jede Familie hat ihre eigene Hütte, genannt *lunja*, d. h. Schatten, oder *ilta*, d. h. Haus.

Es gibt ein Lager für die Junggesellen, *ankantja* genannt, auch gibt es ein Lager für alte Frauen, Witwen und Mädchen, genannt *lukara*. Diese beiden Lager befinden sich außerhalb des Lagers der Verheirateten und sind meist nur ein größerer Kreis mit Laub umsteckt.

Das Lager bereitet die Frau, sie schafft Holz herbei und trägt dabei schwere Bündel Holz auf dem Kopfe; auch holt sie in einer großen Mulde Wasser für die Nacht.

Das Lagerfeuer ist zugleich der Herd, das Feuer zu bewahren. Vom Abendfeuer sind am Morgen noch Kohlen vorhanden, und am Morgen gehen die Frauen mit einem Feuerstock aus, Lebensmittel zu suchen. Sie bewegen beim Gehen den Feuerstock immerwährend gegen den Wind, wodurch die Kohle glühend bleibt. Draußen wird ein Feuer angemacht und das Feuer unterhalten. Am Abend bei der Heimkehr wird im Lager die Asche um-

gerührt, kleine Kohlen, die sich in der Asche noch finden, werden in dörres Gras gelegt und zusammengehalten und aus aller Kraft geblasen, bis das Gras brennt. Die Zeit einer halben Minute genügt, um Feuer auf diese Weise zu erhalten.

Am schwersten zu entzünden oder zu erhalten ist das Feuer an Regentagen. Da die Hütten nicht wasserdicht sind, so kommt bei tropischem Regen das Naß auch ans Feuer und zuweilen verlischt es über Nacht. Die wasserdichte Rinde des Melka-Busches wird in Regentagen verwendet, das Feuer darin zu tragen.“

Wettengel beschreibt dann die für Frauen erlaubten Nahrungsmittel und auf welche Weise sie diese sammeln und zubereiten:

„Für die Frauen ist nur ein kleines Beuteltier erlaubt, *ankaia* genannt, mit weißen Schwanzspitzen. Ferner von den Vögeln die Felstaube, *nturuta* genannt. Außerdem Ratten, acht Mäusearten, 24 verschiedene Arten von Eidechsen, von einem bis vier Fuß Länge.

Von den Grassamen wird Brot gemacht. Die Buschsamen werden geröstet, gemahlen, und der ölige Brei wird gegessen. Das Hauptnahrungsmittel außer Fleisch ist die *Jalka*, eine kleine Zwiebel, erbsengroß, die in solcher Menge vorhanden ist, daß sie nie aufgezehrt werden kann. Es gibt diese Zwiebel in sandigem Boden, 5—10 cm in der Erde. Wird nach schwerem Regen alles grün von dem Gras dieser Zwiebel, so findet ein Tanz dem *Jalka*-Gotte zu Ehren statt. Die neuen Zwiebeln sind schon gewachsen und von den Kindern versucht worden, doch müssen sie erst durch den Tanz geweiht werden. Unterdessen ist die Kruste der Erde wieder trocken, und mit Steinen wird die Erde lose geklopft, dann mit einer Mulde anderthalb Meter hoch fallen gelassen. Die staubige Erde verweht der Wind, die Sandkörner fallen gerade nieder und die *Jalka*-Körner liegen oben auf den Sandkörnern. In 5—6 Stunden sammelt eine fleißige Frau eine Mulde von 4—5 Liter voll. Sie röstet die *Jalka*, indem sie heiße Asche dazwischen in die Mulden schüttet. Die Schalen gehen ab und die Frau reinigt durch sieben-ähnliche Bewegung die *Jalka* von der Asche. Sie drückt die *Jalka* in einen Klumpen und bäckt denselben noch in der Asche. Dann nimmt sie das *Jalka*-Brot heraus, schüttelt es ab und ißt und gibt auch ihrem Manne, und wenn sie Kinder hat, den Kindern. Der Mann gibt ihr Känguruhfleisch.

Die *Jalka* liegt in der Erde frisch, bis wieder ein schwerer Regen fällt. Kleinere Regen im Sommer bringen zuweilen die *Jalka* zum Grünen, aber nicht zum Ansetzen der neuen Früchte, und die armen Aranda müssen dann ihres Brotes entbehren, bis wieder, vielleicht erst nach einem Jahr, ein guter Regen fällt. Im März 1905 grünte die *Jalka*, kam aber nicht zur Frucht und war bis September 1906 noch kein fruchtbringender Regen.

Gibt es keine *Jalka*, dann müssen viele hungern, denn die Jagd ist nicht so ausgiebig, um alle zu ernähren. Es müssen Wurzeln von wenig Nährgehalt gegessen werden, und allmählich werden viele mager, Männer, Frauen und Kinder. Die Kinder haben nur noch Haut und Knochen an sich. Die Muskeln sind ganz dünn geworden.

Der Mann geht hungrig auf die Jagd und kehrt oft hungrig heim, und die Frau hat einige Wurzeln gefunden.

Früchte, Wurzeln, Kräuter und Samenbrot werden in der heißen Asche und heißen Erde gebraten und gebacken.

Einige Kräuter werden mit heißen Steinen gebraten.

Am Morgen gehen die Frauen mit ihren Mulden und sammeln den reifen Grassamen in ihren Mulden. Sie suchen sich eine Ameisenfläche, die ungefähr einen Meter im Durchmesser breit ist und ganz hart. Auf diese harte Stelle wird der Grassamen geschüttet und mit den Füßen aus-



getreten. Dann wird leichtes Grasfeuer darauf gemacht und die Spreu verbrannt. Der Same wird dadurch geröstet. Die Frauen sammeln die Körner wieder in die Mulde und bringen sie zum Lager. Dort wird der Same mit Steinen gemahlen und Samenbrot, *ekalla*, gebacken.

Buschsamen wird gesammelt, ehe er reif ist, nachher auch noch.

Der Buschsamen wächst in Schoten. Die Schoten werden ausgerieben und der Same gereinigt, geröstet und gemahlen. Der ölige Brei wird geschlürft. Ist der Same schon abgefallen, so wird derselbe mit viel Mühe gesammelt. Auch suchen die Frauen die Ameisenlager auf und entnehmen den Ameisen ihren gesammelten Vorrat. Die Zeit des Buschsamen und des Grassamen dauert nur einige Wochen.

Die Zeit der Früchte auf den Bergen dauert im Sommer Januar, Februar und März. Ist kein Regen, dann vertrocknen die Früchte von der heißen Sonne.

Im Winter wachsen auf den Bergen bei reichlich Feuchtigkeit kleine Früchte, gleich den Kartoffelfrüchten (nicht der Knolle gleich), genannt *randa* und *ralba*.

Die Samenkörner liegen in der Erde und bleiben gut, auch durch die Zeit der Dürre hindurch.“

Kleine Bemerkungen beziehen sich auf Lebensgewohnheiten der Frauen, auf ihre Kleidung und ihren Schmuck.

„Rauchtabak haben die Aranda von den Weißen. Die Männer rauchen, und die Frauen tun es, wenn sie ihres Mannes Pfeife bekommen können. Bei den Frauen soll zu viel rauchen die Leibesfrucht schädigen, ja sogar töten.

Klettern können Männer, Knaben und Mädchen wie die Katzen. Nach großen Fluten im Sommer pflegen fast alle Männer, Frauen und Kinder zu baden und zu schwimmen.

Halskragen, *matera* genannt, werden von Männern, Frauen und Kindern getragen. Als Brustschmuck tragen die Frauen Bohnenketten, *ininta*. Stirnschmuck wird bei Tänzen von Männern und Frauen getragen. Wenn Fett vorhanden ist, so bemalen sich die Frauen täglich mit Fett und roter Farbe, sich zu schmücken. Die Frauen schneiden den Mädchen im Alter von ungefähr 12 Jahren fingerdicke Malzeichen über den Bauch, später über die Brust und am Oberarm. In der Nase werden 20 cm lange Nasenstöcke von Knochen von Männern und Frauen getragen und zwar in der Scheidewand der Nase. *Lalkira* ist der Nasenstock genannt.“

Über Streitigkeiten der Frauen untereinander schreibt Wettengel: „Die Frauen haben eine gefährliche Waffe, ihren Frauenstock, *Tnama*. Derselbe dient zum Ausgraben der Eidechsen und Mäuse, aber auch als Angriffs- und Verteidigungswaffe. Für die Frauen ist außer dem *tnama* noch jeder Stein, der zur Hand liegt, Waffe zum Angriff, um den Kopf der Beleidigerin oder Gegnerin zu treffen. Die Mädchen haben auch ihre Stöcke und üben sich im Schlagen. Wie die Männer, so haben auch die Frauen ihre Kämpfe mit dem Frauenstock. Sie springen, den Stock auf der Schulter, und schimpfen und streiten. Da bleibt die eine stehen, läßt den Stock nieder und ruft der anderen zu: *Jingana tuai*, schlage mich. Ein Krach und die Frau stürzt, vom Stock über den Kopf getroffen, blutüberströmt zusammen. Eine Minute vergeht, dann erhebt sie sich wieder und sucht ihrer Gegnerin zu vergelten. Öfter schlagen die Kämpfenden mit ihrem *tnama* und die Verwandten halten ihre Stöcke dazwischen, daß sie nicht treffen können.

Wenn Blut geflossen ist, ist der Zorn gemildert. Es gibt Bestimmungen, wie geschlagen wird.

Die Strafe einer Frau wiederholt sich fünfmal. Greulich ist auch mitunter die Behandlung der Frauen von seiten ihrer Männer. Mit den großen, schweren Schlagwaffen werden sie über Rückgrat und Schulter geschlagen und mit den Füßen in den Leib gestoßen. Wenn die Frauen sich schlagen, nimmt kein Mann sie in Schutz, oder eilt ihnen zu Hilfe. Die Männer gehen nicht nahe dem Streit- und Kampfplatz der Frauen. Sklaverei kommt nicht vor. Die Stellung der meisten Frauen, insonderheit wenn sie wenig Verwandte hat, ist nicht besser als Sklaverei.“

Über besondere Lagen im Leben der Frau weiß Wettengel, wie alle männlichen Forscher, nur wenig zu berichten. Immerhin gibt es Aufzeichnungen darüber, besonders interessant ist die mythische Grundlage der Konzeption, über die später noch eingehend gesprochen werden muß.

### „Volksmeinung über die Empfängnis:

#### Der Geist des Mädchens.

Die Seelen der Mädchen sind in den Höhlen der Berge und an den Wassern. Wenn eine Frau sich nähert, um Wasser zu holen, so sagt der Geist: „Hier kommt meine Mutter.“ Er geht der Frau entgegen und geht bei der Hüfte in ihren Leib. Die Frau kommt zurück zu ihrem Lager und macht für ihren Mann das Lager zurecht. Der Mann schaut ihr zu und fragt sie: Was ist mit dir, daß du dich brechen mußt? Die Frau verschweigt es aber. Sie geht, wie gewöhnlich, am anderen Tage mit nach Früchten. Ihre Mutter und ihre Schwestern suchen Früchte. Da denkt die Mutter an sie und schaut sich um und sieht ihre Tochter, wie sie auf der Erde kauert und wimmert. Sie kommt schnell herbei und fragt ihre Tochter und befühlt ihren Leib und ihre Brust und sieht, daß die Brüste rot sind. Da sagt sie: Ja, das ist es, du bist schwanger mit einem Mädchen. (Bei einem Knaben sollen die Brüste schwarz sein.) Die Frauen kehren mit ihren Früchten heim und bereiten dieselben. Die Männer sind von der Jagd noch nicht zurück. Da sagt die schwangere Frau: „Ich kann nicht zu meinem Manne, ich habe Schmerzen, vielleicht hat mich ein Teufel gebissen, eine andere Frau soll meinem Mann Brot bringen.“ Die Mutter sagt zu ihr: „Dich hat nicht der Teufel gebissen, sondern Du bist schwanger und wirst gebären.“ Am anderen Tage gingen die Männer auf die Jagd und die Frauen gingen nach Sämereien. Als sie zurückkamen, bereiteten die Frauen Samenbrot, die Männer brieten das Fleisch. Dann teilten sie gegenseitig aus. Die Frauen gaben den Männern Samenbrot, die Männer gaben den Frauen Fleisch. Als die schwangere Frau das Fleisch essen wollte, sagte sie: „Das ist schlecht — *kuna nobma*, ich kann es nicht essen.“ Am nächsten Tage gingen sie wieder aus, die Männer auf die Jagd und die Frauen nach den Sämereien. Am Abend, als sie heimgekehrt waren, sagte die Frau zu ihrem Manne: „Mein Leib hat heute schon sehr geschmerzt und ist schon ganz weich, ich muß in das Frauenlager gehen.“ Am Abend wimmerte die Frau vor großem Schmerz. Ihre Schwester umfaßte sie und drückte ihren Leib mit beiden Händen nach unten. Als das Kind geboren war, kam die Großmutter herbei und sagte: „Ihr sollt das Mädchen schön versorgen und sollt es nicht hassen, ich bin seine *lorra* — Großmutter.“ Die Schwester zerklopft die Nabelschnur, die Großmutter bringt Wurzeln herbei und zerreibt dieselbe und legt sie in eine Mulde, auch reibt sie das Kind mit Wurzelfasern ab und legt es in die tiefe Mulde — *lungata*. Der Vater steckt eine beschriebene Holztafel in die Mulde, damit der Teufel dem Kinde nicht Schaden tue. Die Frauen haben große Furcht vor diesen beschriebenen Stäben und wagen sich nicht, die Umwicklung zu lösen aus Furcht vor dem Teufel.



Nach einigen Tagen gehen die Frauen alle und nehmen die Wöchnerin mit. Sie machen ein großes Feuer und legen Zweige darauf. In dem Qualm muß die Frau mit ihrem Kinde sich setzen. Zum Lager zurückgekehrt, bemalt die Großmutter das Kind mit Kohle auf der Brust, auf der Nase und über die Stirne; auch die Mutter bemalt sie und schneidet der Mutter und dem Kinde alle Haare ab, damit kein Geruch von der Geburt bleibe, dann schickt sie die Frau mit dem Kinde zu ihrem Manne. Der Mann besieht das Kind und erkennt dasselbe als das seinige an und liebt es sehr. Er gibt dem Kinde Fett und Leber. Das Kind saugt daran. Das Leben geht dann in gewöhnlicher Weise weiter. Nach einiger Zeit gibt die Großmutter dem Kinde einen Namen.

Wenn das Kind im Leibe der Mutter viele Schmerzen bereitet, schon länger vor der Geburt, so sagt die Mutter: „Das Kind ist vom Teufel.“ Der Wind vom Westen, Norden und Süden bringt solche Kinder. Wenn die Mutter nach der Geburt ihr Kind anblickt und erkennt dasselbe nicht, so wird es umgebracht. Die Mutter erschlägt es mit einem Stein und sagt: „Das ist vom Teufel und hat kein Blut.“ Häufig werden Kinder ermordet und, wie von den Männern gesagt wird, werden die ermordeten Kinder von den alten Frauen gegessen.“

Wettengel selbst faßt noch einmal kurz zusammen, was er über die Geburt weiß:

„Wenn die schwangere Frau Wehen verspürt, so geht sie in das Frauenlager (wie Wettengel an anderer Stelle sagt, in das Lager der alten Frauen). Die ältere Schwester oder eine Tante oder die Mutter, wer gerade von den verwandten Frauen da ist, nimmt sich ihrer an. Das Frauenlager ist nur durch etwas Busch, der im Kreise in die Erde gesteckt ist, vor dem Winde geschützt. Eine Laubhütte ist zuweilen vorhanden, bietet aber kein Obdach. Nach der Geburt wird die Nabelschnur mit einem Stein zerklopft und am Kind ein Knoten gemacht. Das Kind wird von anderen Frauen gestillt, bis die Mutter selbst Milch bekommt. Blutet die Mutter noch nach der Geburt, so wird ein Rauchfeuer gemacht, und die Mutter muß sich in den Rauch hocken. Dadurch soll das Blut getrocknet werden. Einige Tage nach der Geburt werden Mutter und Kind in einen großen qualmenden Rauch gesetzt. Die Mutter hat das Kind in einer Mulde auf dem Schoße. Die Mutter bleibt mit ihrem Kinde 9—10 Tage im Frauenlager. Dann werden ihr und dem Kinde alle Haare abgeschnitten, damit sie keinen Geruch von der Geburt zum Manne bringe.

Das Kind wird an der Stirn mit Kohle bemalt und die Mutter bringt es dem Vater, der Vater sagt:

<i>Nuka</i>	<i>katjiakurka</i>	<i>mara</i>	<i>indama</i>
mir	Kind	kleines	schönes
			liegt.“

Auch aus anderen Quellen wissen wir, daß die Frau im öffentlichen und politischen Leben keine Rolle spielt. Infolgedessen sind die hierauf bezüglichen Notizen Wettengels spärlich und wenig aufschlußreich. Sie sollen im folgenden wörtlich gebracht werden, ohne inneren Zusammenhang, wie sie im Text selbst ganz zerstreut auftreten. Sie sollen an dieser Stelle eingefügt werden, da sie zum Teil gewisse Seiten des Lebens der Frau beleuchten, zum anderen Teil müssen sie später noch besprochen werden.

„Die Frauen tragen bei den Tänzen einen Kranz, *albitja*, von den weißen Schwanzspitzen eines kleinen Beuteltieres, *ankaia* genannt. Ferner einen Kranz von Bohnen an die Haare mit Pech geklebt. Bei Totentänzen trägt eine alte Frau den Knochenkranz . . .

Das Haupthaar wird bei den Frauen kurz abgeschnitten und von den Männern zu Schnur gesponnen . . .

Bei einem Tanze, dem *Jalka*-Gotte zu Ehren, waren eine Anzahl Frauen bemalt, die Oberschenkel weiß, der Bauch schwarz und die Brüste weiß . . .

Bei der Trauer wird mit Kalk bemalt, eine Witwe sah ich am ganzen Leibe weiß beschmiert . . .

Zur Beschneidung darf keine Frau oder Mädchen beiwohnen, auch darf keine den Beschnittenen sehen, bevor seine Wunde geheilt ist. Als dies beim Dieri-Stamme früher einmal vorkam, daß ein Mädchen einen beschnittenen Burschen sah, wurden beide mit Feuer verbrannt.

Von der Vorhaut wird erzählt, daß die eingegraben wird, andere erzählen, daß die Vorhaut von den alten Frauen gegessen wird. Eine Beschneidung der Mädchen findet statt mit dem Steinmesser und wird *aralla gama* genannt. Die Weise ist nicht bekannt.

Die Frauen gehen ganz nackt . . . Daß Schamgefühl vorhanden ist, zeigen die Frauen, die keine Kleider haben, daß sie sich beim Nahen eines Mannes, was äußerst selten vorkommt, weil sie im Umkreise ausweichen, auf das Gesicht legen . . . Die Männer einer Sippschaft dürfen den Frauen einer anderen Sippschaft nicht nahen und umgekehrt. Die Frauen dürfen den Männern einer anderen Sippschaft — Verwandtschaft — nicht begegnen, sondern müssen im Umkreise ausweichen, genannt *dangarilama*. Diese gute Sitte besteht beim Dieri-Stamme nicht. Dieses Ausweichen beginnt im Alter von 13 Jahren.“

Interessant ist die Frage, inwieweit die Frauen in den Mythen eine Rolle spielen und in welcher Form. Merkwürdigerweise ist das in dieser Beziehung von Wettengel gesammelte Material ziemlich reichhaltig, obwohl, wenn er sich selbst überhaupt an eine Deutung begeben hat, diese wohl reichlich oberflächlich oder sogar falsch ist. Man muß also seine Mythen nehmen, wie sie dastehen, und nach ethnologischen Gesichtspunkten eine Deutung anstreben. Die Mythen liegen uns im Urtext vor. Die von Wettengel gegebene Übersetzung kann in einzelnen Worten irrig sein, im ganzen gesehen, kann man ihr wohl Vertrauen schenken. Übersetzungen wie: die Götter „verklärten“ sich u. a. sind so offensichtlich durch seine Einstellung als Missionar beeinflußt, daß wir mehr auf den Sinn des Gesagten sehen müssen, als auf die tatsächlich dastehenden Wörter. Wettengel sind 12 Frauengötter bekannt.

„Für Frauen als Vorbilder und Gesetz für alle ihre Handlungen sind folgende Götter:

1. Altjira (Gott) Aragutja (Frau) Luparintja (Mythus 1),
2. Altjira Aragutja Tnauaria (Mythus 2),
3. Altjira Aragutja Luparintja (Mythus 3),
4. Altjira Aragutja Alkneranga (Mythus 4),
5. Altjira Aragutja Ilbamara (Mythus 5),
6. Altjira Aragutja Ilawata (Mythus 6),
7. Altjira Aragutja Ralbmintja (Mythus 7).“

An dieser Stelle muß eine Bemerkung Wettengels aus einem Briefe angeführt werden:

„Die Stein- und Holztafeln der Aranda sind geheiligte Gegenstände, die weder Frauen noch Kinder sehen dürfen. Träger und Bewahrer derselben sind die Alten des Stammes und die Familienältesten. Bekommt eine Frau ein Schwirrholz zu sehen, so wird sie geschlagen, auch wenn sie nichts dafür kann.“

Diese Tatsache, auf die später noch ausführlich eingegangen wird, ist darum bedeutungsvoll, weil sie zeigt, welche geringe Rolle die Frauen im öffentlichen Leben spielen. Außerdem erhebt sich die Frage, wie erhalten die Frauen Kenntnis von diesen heiligen Mythen, die im Zusammenhang



mit diesen außerordentlich heiligen Stein- und Holztafeln stehen? Und Kenntnis müssen sie davon haben, wenn diese Mythen ihr ganzes Verhalten regeln sollen.

Es folgen jetzt die Mythen zu den oben aufgezeichneten Frauengöttern:

### Mythus 1: Aragutja Luparintja.

Es war eine rote Frau, die saß in einem trockenen Flußbette und suchte Frösche. Sie grub mit ihren Händen im nassen Sande nach Fröschen. Ein kleines Häuflein Sand zeigt die Stelle, wo der Frosch sich aufhält. Sie bringt die Frösche zurück zu ihrem Lager. Da sieht sie viele Frauen. Sie brät ihre Frösche. Die Frauen haben in ihren Mulden viele Feigen. Da sehen sie ihre Spuren im Sande. Sie sagen sich: unserer Tritte sind sehr viele. Hierauf nehmen sie ihre Hölzer und schlagen dieselben in gewissem Takt. Alle sind bemalt mit roter Farbe und Kohle. Sie sitzen in Reihen auf der Erde, und während sie ihre Hölzer klopfen, singen sie obigen Gesang *Timbilimba* usw. Da fällt Blütenstaub von dem *Knima*-Busch und sie singen den ebengenannten Gesang. Am Morgen gehen sie nach Feigen. Sie finden sehr viele Feigen und bringen dieselben zum Lager. Dann legen sie sich nieder. Die Frauen sagen zu ihrer Herrin: Dein Leib ist rot, wir alle sind rot. Da geht die Sonne auf und alle singen: Uns scheint die Sonne jetzt. Sie sangen weiter, die Sonne kommt am Himmel herauf. Bei letzterem Gesang hatten sie auf dem Bauch ein rundes Zeichen der Sonne mit Kalk gemalt. Sie setzten auf den Kopf einen Kranz von *Ankaia*-Schwänzen und schmückten sich. Sie blieben an dem Orte. Sie schmückten den ganzen Leib mit Blumen. Sie machten sich auch eine *Tnatantja*, eine bemalte Stange. Sie streiften mit den Händen die Erde und sangen dabei *Analintjinama* usw. (den Namen der bemalten Stange). Sie sangen noch einige Gesänge. Darauf zogen sie ihre bemalte Stange aus der Erde und gruben dieselbe ein. Sie machten sich Armbänder und Halsringe und schmückten sich und gingen in die Erde. Dort sind sie in einer Höhle für immer.

### Mythus 2: Aragutja Tnauaria.

Im Norden wohnt eine rote Frau auf einer Ebene an einem Flußlauf. Ihr Name ist *Tnauaria*. Sie suchte auf einem Sandhügel rote Früchte *Adimantja*. Sie schaut sich um, da erblickte sie viele andere rote Frauen. Als sie nach der anderen Seite sich wandte und unter dem Arme hindurchblickte, sah sie auf dieser Seite auch viele rote Frauen. Alle Frauen waren beim Früchte suchen. Alle Frauen versammelten sich und machten sich lange Malzeichen über die Brust, Bauch und Arme. Darnach bemalten sie sich an Brust und Kopf. Diese Frauen nahen sich keinem Manne, auch konnten die Männer ihnen nicht nahen. Die Frauen gingen wieder auf die Sandhügel und suchten sich Früchte *nebma*. Als sie die Früchte gegessen hatten, bemalten sie alle. Darauf gingen sie und suchten andere Früchte, *Agia*. Sie fanden sehr viele reife *Agia*-Früchte in großen Trauben. Die Trauben nehmen sie herunter und füllen ihre Mulden. Da sehen sie eine alte Frau mit Knochenkranz um die Stirn. Die Frauen geben der alten Frau Früchte. Als sie im Lager waren, roch die alte Frau, daß die Mädchen in der Nähe Wasser gelassen und den Platz verunreinigt hatten. Da schalt sie die Mädchen und sagte, sie sollten weiter hinaus gehen. Sie stritten sich. Da sagte eine alte Frau: Mein Stock ist sehr scharf. Eine alte Frau wackelt daher. Am nächsten Tage gehen sie wieder nach *Agia*-Früchten und bringen einen großen Haufen zusammen. Mit den Ellenbogen stemmen sie sich auf und streifen die Früchte zusammen, die zur Erde gefallen

waren. Sie blieben an dem Orte und aßen alle Tage Früchte. An einem Tage gingen sie in die Nähe auf die Ebene. Dort fanden sie große Trauben *Agia* und pflückten dieselben und kehrten Mittags heim zum Lager und teilten die Früchte unter alle aus. Da sahen sie gegen Abend eine große Schlange *Latnana-golia*. Dieselbe kam näher daher geschlängelt im Flußbett. Da sagten sie sich: Eine große Schlange ist zu uns gekommen, laßt uns laufen, sonst verschlingt sie uns. Alle liefen aus Furcht, was sie konnten nach Westen. Die Schlange ging an ihnen vorüber. Alle Frauen schmückten sich wieder am Kopfe und die Brust. Da nahm eine alte Frau alle zusammen. Frauen und Kinder und alle gingen in die Erde, und weit im Westen kamen sie wieder heraus und gingen immer weiter nach Westen.

### Mythus 3: Aragutja Luparintja.

Eine rote Frau wohnte im Westen (diesseits des 15 Meil Jard) mit Namen *Luparintja*. Sie wird als Gott verehrt. Eines Tages ging sie und hatte ihren langen Frauenstock bei sich. Sie lief sehr schnell und schwenkte ihren langen Stock in der Hand. Dann ging sie in die Erde und weit davon weg kam sie wieder heraus. Als sie wieder aus der Erde war, lief sie wieder schnell. Sie schmückte sich an Armen und Kopf und Brust und lief wieder. Sie lief in hohem Gras. Sie streifte mit ihren Füßen im Sande entlang und hinterließ zwei Fußspuren gleich zwei großen Flußbetten. Sie wusch sich mit Speichel und setzte einen Blumenkranz auf. Da sah sie einen sehr schönen dicht belaubten Baum. Dann ging sie ans Wasser. Da fand sie noch wenig Wasser. Als sie zum Lager kam, war ihr Kind dort. Sie hatte dasselbe im Lager gelassen. Da setzte sie sich im Lager nieder. Dann stand sie auf und steckte in der Nähe des Lagers ihre bemalte Stange in die Erde. Sie legte sich schlafen. Ihr Kind war weiter oben. Sie stand auf und ging. Sie machte mit ihren Füßen wieder zwei lange Gräben. Sie hatte die Ellenbogen hoch und schwenkte sie beständig rückwärts und vorwärts, damit die Männer ihren Leib nicht sehen sollten. Sie trug ihren Stock mit sich und ein geschmücktes Stück Holz. Mit ihren Füßen macht sie wieder zwei lange Gräben. Sie ging wieder in die Erde. Weit weg kam sie wieder heraus nahe am Felsen. Auf dem Felsen sah sie Tauben, welche alle krächzten. Dann stieg sie auf des Berges Spitze. Da stand sie auf des Berges Spitze und sah von ferne ihr Lager. Da weinte sie. Sie verklärte sich und stieg in den Himmel.

Die Mädchen sind in den Bergen. Wenn nun eine Frau an einer solchen Stelle vorübergeht, dann sagt das Kind sich: da ist meine Mutter. Es kommt und geht von der Seite unter den Rippen in den Leib. Die Jungen sind auf den Bäumen. Geht eine Frau vorüber, so sagt sich der Junge: Das ist meine Mutter. Er kommt und geht in die Frau von der Seite unter den Rippen.

Die Kinder werden rot geboren, aber die Mütter lassen sie zuviel im Rauch sein, so werden sie vom Rauch schwarz.

### Mythus 4: Aragutja Alkneranga.

Sie kam sehr zornig und hatte ihren Stock auf der Schulter. Da suchte sie sich Früchte aus der Erde und aß dieselben. Am Abend legte sie sich schlafen. Mit ihrem kleinen Finger streifte sie die Früchte. Am Morgen sehr früh stand sie auf. Sie hatte einen schmalen Weg und lief entlang. Sie hatte sich sehr geschmückt und lief ihres Weges. Sie ging etwas langsam, dann rannte sie wieder. Da wurde sie hungrig und suchte sich Früchte. Sie sagte sich: ich bin ein gutes Mädchen. Dann legte sie sich in ihrem Lager. Sie lag auf dem Rücken. Am Morgen stand sie sehr früh auf und ging sehr weit. Um die Arme hatte sie Armbänder. Sie stieg



über Berge. Sie steigt den Berg herunter, dann fand sie Wasser, dann trank sie Wasser. Der Boden ringsum war feucht. Sie machte sich ein Loch in die Erde mit ihrem Stock, und im Loch stand Wasser. Da kam sie zu ihrem Lager. Sie saß im Lager und bewegte ihren Körper. Das Gras zupfte sie aus und machte sich ein Nest. Am nächsten Morgen stand sie früh auf, und in der Nähe ging sie in die Erde. Die Männer konnten sich ihr nicht nahen. Sie floh vor den Männern. Sie lief in die Erde. Dann kam sie heraus. Sie schaute sich um, ob keine Männer in der Nähe. Vor den Männern floh sie. Dann ging sie wieder in die Erde. Nach langer Strecke kam sie heraus. Dann schlenkerte sie die Beine. Dann lief sie wieder schnell. Sie hatte sich geschmückt. Dann ging sie müde langsamer. Da sah sie im Lager viele Frauen. Alle die Frauen waren schwanger. Sie setzte sich zu ihnen. Sie setzte sich in die Mitte. Sehr lange Frau. Dann ging sie wieder südwärts. Sie legte ihren Stock auf die Schulter. Sie lief schnell und machte mit ihren Füßen zwei kleine Furchen. Dann legte sie sich nieder auf dem Felsen bei einem Wasserloch. Sie machte sich ein rundes Nest und setzte sich darein. Später machte sie sich eine Lagerstätte und legte sich schlafen. Am Morgen, dann spielte sie mit ihrem Stock, dann lief sie und machte sehr weite Schritte. Da sah sie einen roten Mann, einen Gott mit großem Bart kommen, mit schwarz bemalter Brust. Sie überlegte kurz und floh. Der Mann hatte sie beim Arm gefaßt, aber sie schüttelte seine Arme ab und schrie und fürchtete sich. Dann wollte er gehen, aber sie stand nicht auf und ließ sich nicht aufheben. Die Frau stand auf und ging, und der Mann konnte ihre Spuren nicht finden. Die Frau stieg auf die Berge, versteckte sich, hinter Büschen. Da fand sie Feigenbäume und Früchte. Da fand sie ein Loch im Felsen mit Wasser. Da machte sie sich wieder ein Nest. Bald verklärte sie sich und gleich als einem Seile stieg sie auf in den Himmel.

Wenn ein Weib von einem Manne auswärts angefallen wurde, und sie schreit nicht, so war Gott zornig und die Frauen schlugen eine solche Frau und auch die Männer schlugen sie.

#### Mythus 5: Altjira Aragutja Ilbamara.

Es war eine rote, herrliche Frau, ein Gott der Aranda. Sie stieg vom Berge hernieder. Da fand sie viele Sämereien an *Editja*-Büschen. Sie schmückte sich am Kopfe und an den Armen. Da sah sie viele Frauen kommen. Es war gegen Abend als die Frauen daher kamen. Sie waschen am Wasser ihren Kopfschmuck. Sie sahen auf dem Berge ein weißes Bergkänguruh. Das Känguruh lief davon. Da sahen sie ein anderes weißes Bergkänguruh. Die Frau ging näher, um dasselbe zu betrachten, das Känguruh floh. Die Frau stieg wieder vom Berge in die Ebene. Sie hörte, daß eine Frau ihr bemaltes Holz schwang. Da hörte sie, daß viele Frauen ihre Hölzer schwangen. Sie ging wieder zu den anderen Frauen. Alle Frauen schwangen ihre Hölzer. Sie kehrte hungrig zurück. Da lief sie schnell, damit es ihr nicht unterwegs Nacht werde. Da sah sie in ihrem Lager, daß die Frauen ihre bemalten Stangen aufgesteckt hatten. Da sah sie unter den vielen Frauen eine alte schwangere Frau. Die schwangere Frau legte sich. Die anderen Frauen sagten zu ihr: Du wirst vielleicht heute noch gebären. Die Frauen hatten sich mit Armbändern geschmückt und saßen. Da sahen sie, daß die alte Frau jetzt gebären wird, da ihr Leib schon eingefallen (weichgeworden) war. Da hat sie ihr Kind geboren. Das nackte, neugeborene Kindlein weint. Dann wird die Nabelschnur mit einem Stein auf einen anderen Stein zerklopft und mit der Nabelschnur am Kinde wird ein Knoten gemacht. Das Kindlein friert. Da legen ihm die Frauen ihre gewärmten Hände auf den Leib. Als auch die Mutter

fror, wurde ihr warme Asche auf den Leib gestreut. Alle Hilfe leistet die ältere Schwester. Ihr Leib schließt sich nicht und fortwährend floß Blut. Eine andere Frau, auch eine Göttin, schloß den Leib, daß das Blut nicht mehr floß. Dann machten sie ein Rauchfeuer mit grünem Busch. Die Wurzelfasern von Gummibäumen hatten die Frauen in eine Mulde gelegt, darein legten sie das Kindlein. Als das Rauchfeuer fertig genug dampft, nimmt die Mutter ihr Kindlein in den Schoß und beugt sich mit demselben über den Rauch. Es wird auch frischer Busch aufgelegt, um den Rauch zu mehren. Das Kind weint nicht. Durch den Rauch soll auch bei der Mutter die Milch herbeigebracht werden. Der kleine Junge soll gestärkt werden durch den Rauch. Nach dem Räuchern legt die Mutter ihr Kind an die Brust. Der Vater darf das Kind nicht sehen. Nach zehn Tagen bemalt die Mutter das Kind an der Stirn und am Bauch mit Kohle und zeigt dasselbe dem Vater. Das Gesicht wird mit roter Farbe bemalt. Der Mann versorgt unterdeß seine Frau mit Fleisch. Die Frau schneidet sich all die Haare ab mit dem Steinmesser auch am Geschlecht und gibt die den anderen Frauen. Die Haare möchten einen Geruch mitbringen. Auch dem kleinen Kinde werden die Haare abgesengt mit Feuer. Wenn der Vater sein Kind sieht, sagt er: Kindchen Junge kleines mein schön.

Die Frauen bleiben im Frauenlager. Der Leib wird von oben gedrückt und von beiden Seiten von oben nach unten.

#### Mythus 6: Altjira Aragutja Ilawata.

Die Frau gehorchte ihrem Manne nicht, als er sie rief, sondern senkte den Kopf und blieb sitzen. Sie zitterte und folgte ihrem Manne in das Lager. Der Mann schläft, die Frau legt ihren Kopf auf seinen Rücken. Sie liebt ihn. Sie trinken süße Frucht in Wasser zerrieben. Sie steigen auf den Berg und sammeln Früchte. Sie drücken den Saft aus ins Wasser und trinken das süße Wasser. Die abgefallenen Früchte sammeln sie. Da wurde die jüngere Schwester neidisch, daß beide so süße Früchte aßen. Der Mann machte seinen Kopfschmuck mit Kalk weiß. Sie sahen sehr schöne Sterne und lobten dieselben und lobten den schönen Himmel. Sie sahen im Norden sehr weit einen Berg. Da sahen sie wieder viele Ameisenhaufen. Da sah die Frau, daß die *Tjilpa*-Männer ihre bemalte Stange auf den Schultern trugen. Die Frau suchte Samen und sammelte denselben. Die Männer spielten mit ihren Schwunghölzern. Die Frau reinigte ihren Kopfschmuck. Die Frauen beschmierten sich mit Fett und bemalten sich mit roter Farbe. Ein Mädchen war eine Jungfer. Sie sagte zu den Frauen, bleibt hier. Sie war sehr scheu und weinte. Die Frauen sagten zu ihr: Gehe schnell zu deinem Mann. Sie weinte, sie wollte nicht. Sie sagte: ich gehe nicht zu meinem Manne, ich fürchte mich. Sie blieb allein. Da sahen sie viele kleine Vögel. Am Bergesabhang zwitscherten die Vögel. Die Frauen steckten ihre bemalte Stange in die Erde. Die Frauen fingen sich eine Anzahl Vögel. Da wurde der alte Vogel böse, daß die Frauen seine Jungen erschlagen. Sie stiegen vom Berge und brieten ihre Vögel und aßen dieselben. Die Frauen machten sich von Känguruhhaaren Kopfschmuck und legten ihn an. Die Männer spielten mit ihren Schwunghölzern. Die Frau winkte ihrem Manne. Die Männer hatten sich rot bemalt. Die Männer sahen, daß die Frauen mit Malzeichen am Leibe geschmückt waren. Es war großer Wind. Da sahen sie eine große Höhle. Sie setzten sich in der Höhle in Reihen. Und blieben in der Höhle und versteinerten.

#### Mythus 7: Altjira Aragutja Ralbmintja.

Jungfrauen waren beisammen in ihrem Lager. Die Jungfrauen machen sich Kopf- und Armschmuck. Sie legten den Kopfschmuck an den Kopf.



Sie gehen auf dem Berge entlang nach Früchten. Zwei Mädchen gingen allein und fanden weißen Honig. Sie sammelten viel Honig und brachten ihn zum Lager und legten ihn nieder. Da sahen sie einen Känguruknochen von einem Hinterbein liegen. Sie hatten ihre langen Knüttel auf der Schulter und sprangen vor Freuden. Da machte die Älteste einen großen Kranz. Sie machten sich eine bemalte Stange. Die Spitzen derselben schmückten sie. Sie schmückten sich alle und bemalten sich. Sie hatten zwei bemalte Stangen. Drei Frauen erfaßten je eine bemalte Stange und saßen dabei und bewegten die Brust. Sie umfaßten sich, zogen die bemalte Stange aus und nahmen den Schmuck ab und steckten ihn in einen Sack, und die bemalte Stange gruben sie in die Erde. Sie schmückten sich mit roter Farbe. Auch allen Schmuck bemalten sie mit roter Farbe. Sie gingen wieder nach Honig. Eine alte Frau ging am Stock. Sie fanden wieder Honig. Der Honig war flüssig. Sie machten aus dem Honig einen Ballen. Es waren viele Mücken an dem Honig. Da sahen sie Mäuse. Sie fangen und erschlagen dieselben. Sie legten wieder ihren Kopfschmuck an. Sie schwenkten ihre Schwunghölzer, daß es summt. Sie brachten den Honig zum Lager. Sie machten großes Feuer, da es sehr kalt war. Da gebar eine Frau einen kleinen Jungen. Sie zerklopfen die Nabelschnur mit einem Stein. Die Frauen drückten der Mutter den Leib, damit alles sich verschließen sollte. Der kleine Junge weinte, die Mutter blieb im Lager. Die alten Frauen waren bei ihr. Da brachten die alten Frauen Zweige und trugen sie herbei und machten ein Loch. Sie machten ein Feuer und legten die grünen Zweige darauf. Die Frau setzte sich auf die Zweige, das Kind hatte sie in einer Mulde bei sich. Als der Rauch aufhörte, stand die Mutter auf. Ihr Blut war schon vertrocknet. Der kleine Junge weinte nicht mehr. Die Frauen gingen nach Honig, auch die Mutter ging mit und trug ihr Kind in der Mulde. Sie setzten sich. Sie machten noch ein Spiel und hatten zwei bemalte Stangen. In der Nähe auf einem Berge waren zwei Männer, die sich aber nicht zu den Frauen nahen durften. Die alten Frauen setzten sich nieder und öffneten an einem Arm eine Ader und ließen Blut heraus und tranken dasselbe. Sie sind bis heute an ihrem Ort im Westen von Gilberts Spring.

### Besprechung.

Die ersten Bemerkungen Wettengels beziehen sich auf die Rolle, die die Frau als Hüterin und Bewahrerin des Feuers spielt. Es ist das nicht etwa eine Erscheinung, die sich auf die Aranda oder die Australier beschränkt, sondern darüber hinaus hat die Frau bei fast allen Wildbeutern dieselbe Funktion. Auch in entwickelteren Gesellschaften bleibt die Frau in besonders enger Beziehung zu dem Feuer, selbst in europäischen Märchen und Sagen lassen sich zu diesem Tatbestand Parallelen finden. Eine sehr einleuchtende Erklärung für diese Erscheinung bietet uns die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern bei den Wildbeutern Australiens.

Die Frau beschäftigt sich fast ausschließlich mit dem Sammeln pflanzlicher Nahrung. Wie wir noch später sehen werden, wäre der größte Teil der Erträge der Frau unbrauchbar zur Ernährung, wenn sie nicht in irgendeiner Form, rösten, backen, braten, durch das Feuer aufgeschlossen würden. Die Kraft des Feuers hat also für die Frau eine weit größere Bedeutung als für den Mann, daraus erklärt sich zwanglos ihre engere Beziehung zu dem Feuer. Dieses Verhältnis treffen wir auch noch auf späteren Kulturstufen an.

Die folgenden Aufzeichnungen Wettengels über das tägliche Leben der Frauen zeigt die Wichtigkeit ihrer Arbeit. In Notzeiten und auch in normalen Zeiten wird eigentlich nur durch die Frau die Ernährung sicherge-

stellt. Sie findet noch immer etwas, was sie und ihre Kinder am Leben erhält, nicht selten muß sie den Unterhalt allein bestreiten und ihren Mann mit durchfüttern. Sagt doch Wettengel selbst, wenn es nicht genügend *Jalka* gibt, hält der Hunger Einzug. Die Jagd allein ist nicht ausgiebig genug, die Nahrungsbedürfnisse zu befriedigen. Neu ist an dieser Schilderung das Eingehen auf die genaueren Lebensbedingungen, d. h., wie und von was der Lebensunterhalt tatsächlich bestritten wird, und in welcher Weise sich die uns oft berichteten grausamen Dürren und Hungersnöte auswirken.

Einige Punkte verdienen es, noch besonders hervorgehoben und betont zu werden:

Als erstes ist es offensichtlich, daß die Aranda für ihr wichtigstes Nahrungsmittel Schonzeiten eingeführt haben. Die Frauen dürfen die *Jalka*-Zwiebel erst sammeln, nachdem ein Tanz aufgeführt wurde, in dessen Verlaufe die *Jalka* für die allgemeine Ernährung freigegeben wird. Das verhindert, daß die Zwiebel zu einer Zeit gesammelt wird, in der sie zwar schon vorhanden, aber noch nicht völlig ausgereift ist. Wahrscheinlich handelt es sich bei diesem Tanz um eine Vermehrungszeremonie, wie sie uns Spencer und Gillen und Strehlow berichtet haben. Das Charakteristische aller Vermehrungszeremonien ist es, daß die betreffenden Tiere und Pflanzen vor ihrer Aufführung weder gejagt noch gesammelt werden dürfen, daß wir also bei den Australiern schon ziemlich stark entwickelte pflegerische Tendenzen in bezug auf die Nahrungsmittel antreffen. Dies beweisen außerdem fast alle Totemeinrichtungen der Aranda und der anderen australischen Stämme.

Aus der Arbeitsteilung der Geschlechter, daß der Mann sich ausschließlich der Jagd und dem Fange widmet, die Frau ausschließlich sammelt, folgt, daß die Fleischnahrung in großem Umfange für die Frauen tabuiert ist. Erhalten sie gelegentlich einen Anteil der Beute ihres Mannes, so nur im Austausch gegen von der Frau gesammelte Pflanzenkost. Im Widerspruch zu ihrer tatsächlichen Bedeutung im praktischen Leben steht die Tatsache, daß die Frau im öffentlichen und rechtlichen Leben überhaupt keine Stimme besitzt und keine Rolle spielt. Aus den anderen Quellenbüchern über Australien wissen wir, daß das seinen Grund darin hat, daß der Mann die Arbeit der Frau nicht achtet und die Geringschätzung der Arbeit auf die Frau selbst überträgt. Wahrscheinlich stand das Sammeln am Anfang der Ernährungsgeschichte der Menschheit, während jedoch der Mann auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung zu der höher organisierten und komplizierteren Tätigkeit der Jagd und des Fanges fortschritt, verblieb die Frau auf der Stufe des Sammelns, ob freiwillig oder gezwungenermaßen, ist nur durch besondere Untersuchungen zu entscheiden. Ob diese Untersuchungen heute allerdings noch möglich sein werden, ist mindestens sehr fraglich.

Das zu dieser Frage von Wettengel gebrachte Material ist nicht besonders neu, nur etwas ausführlicher als es sonst angetroffen wird. Was aber unsere Aufmerksamkeit erregt, ist die Rolle, die die alten Frauen spielen; hierüber erfahren wir bei anderen Autoren fast nichts. Im Gegensatz zu den jungen Frauen scheinen die alten Frauen etwas im öffentlichen Leben zu sagen zu haben.

Es ist auffällig und, wenn es zutreffen sollte, merkwürdig, daß die alten Frauen einem Neugeborenen seinen Namen geben. Wir wissen aus anderen Quellen, daß der Name bei den Australiern eine sehr wichtige Bedeutung hat, daß er bestimmte Verpflichtungen für den Träger des Namens nach sich zieht, daß der Name vor allen Dingen nicht willkürlich gegeben werden kann, sondern abhängig ist von der Totemgruppe, der



das Neugeborene zugehört. Aus der Totemzugehörigkeit ergeben sich alle Verpflichtungen, die das Leben des Erwachsenen später begrenzen, bestimmen, beeinflussen, ihm andererseits auch zu seinem Recht verhelfen. Nun wissen wir, daß die Frauen in die inneren Zusammenhänge des Totemismus keinen Einblick haben, weil der australische Totemismus ausschließlich durch die Männer gestaltet wurde und größtenteils aus den durch ihre Jagd- und Fangtätigkeit erweckten Gefühlen, Vorstellungen und aus den gemachten Beobachtungen heraus geformt wurde. Die Männer achten eifersüchtig darauf, daß alle ihre Einrichtungen, all ihr Wissen vor den Frauen geheim gehalten wird, weil sie sich dadurch auf allen Gebieten des Lebens eine Überlegenheit sichern, die sie auf keinen Fall missen oder verlieren möchten. Aus diesem Grunde darf es nicht passieren, daß das Kind durch seinen Namen einer falschen Totemgruppe zuerkannt wird.

Woher wissen nun die alten Frauen, welcher Name der richtige ist? Es bestehen da zwei Möglichkeiten, entweder, daß sie in Verbindung mit den alten Männern stehen, die ihnen Anweisungen geben, denen sie zu gehorchen haben, oder daß die Frauen selbst mit höherem Alter bis zu einem gewissen Grade in das Geheimwissen eingeweiht werden.

Es soll kurz eingefügt werden, welche Rolle die alten Männer in den australischen Gemeinschaften spielen. Die Jagd mit unentwickelter Technik stellt ungeheure Anforderungen an die Kraft, Ausdauer und Gewandtheit jedes einzelnen. Schon in verhältnismäßig sehr frühem Alter werden daher die Männer zur Jagduntauglich. Man sollte nun meinen, daß die alten Männer auf die Stufe der sammelnden Frauen herabsinken und dieselbe Geringschätzung wie diese erfahren. Doch das Gegenteil ist der Fall. Die alten Männer ragen an Bedeutung noch über die jagdfähigen Männer hinaus. Sie genießen Vorrechte in bezug auf die Nahrung, viele Speisen sind zu ihren Gunsten mit Tabus belegt, sie bilden zusammen einen Rat, dem die jüngeren Männer bedingungslos unterworfen sind, sie zwingen die jungen Männer unter ihre Botmäßigkeit, indem sie sich die Erziehung der heranwachsenden Jugend sichern, sie vermitteln zwischen den Stämmen, organisieren Wanderungen, kurz, erscheinen als die eigentlich Regierenden. Wie es dazu kam, daß sie diese Stelle heute einnehmen, kann hier nicht erörtert werden. Es soll dadurch nur unterstrichen werden, daß auch die alten Frauen anscheinend eine ähnliche Rolle spielen, zumindest unter ihren Geschlechtsgenossinnen. Wie weit sie evtl. in der Männerwelt etwas zu sagen haben, berichtet uns leider auch Wettengel nicht.

Die Wichtigkeit der alten Frauen wird noch dadurch betont, daß sie zu entscheiden haben, welches Kind leben soll und, welches getötet werden muß. Dieses Töten erfolgt ja nicht planlos, das wichtigste Motiv dazu ist das, daß das Bandenland nur eine ganz begrenzte Anzahl von Personen ernähren kann.

Nun wäre es interessant zu erfahren, ob die alten Frauen ihre diesbezüglichen Entscheidungen nach bestimmten Gesichtspunkten treffen, z. B. nach dem, ob die Bande, die meist eine lokale Totemgruppe ist (bei den Aranda), im Augenblick noch einen jungen Nachkommen gebrauchen kann oder nicht. Daß die Männer angeblich von diesen Kindermorden überrascht werden und nichts damit zu tun haben wollen, kann nur insofern stimmen, als eben auch nur die alten Männer in diesen Dingen eine Stimme besitzen. Die jüngeren Männer wissen in vielen Punkten nicht mehr als die Frauen und die Kinder.

Aus Wettengels Notizen geht eindeutig hervor, daß die Frau nach unseren Begriffen ein schlechtes Leben führt. Daß es nur, wenn der Mann sie liebt, einigermaßen erträglich ist. Das wird aber, wenn wir die geltenden

Heiratsregeln betrachten, selten genug der Fall sein. Meistens lieben Mann und Frau einen anderen Menschen als ihren Ehepartner. Das ist durch die gewöhnlich herrschenden großen Altersunterschiede bei einem Ehepaar verständlich. Liebt der Mann seine Frau, dann führt sie ein, auch nach unseren Begriffen, harmonisches Leben mit seinen Freuden. Wettengel bringt dafür das Beispiel einer kranken Frau. Von den anderen Verwandten wurde die Ohnmächtige schon für tot gehalten und sollte begraben werden. Durch die Liebe ihres Mannes wurden die Verwandten gezwungen zu warten, bis der Missionar erschien. Die Frau konnte gerettet werden.

Nur einmal, auch das nur für ein paar Tage, steht die Frau im Mittelpunkt ihrer Bande und genießt die allgemeine Anteilnahme. Wenn eine Frau glücklich entbunden hat, ihr Kind dem Vater zuführt und er es als das seinige anerkennt, dann bewundert und beschäftigt sich die Bande für eine kurze Zeit mit der Mutter und ihrem Kinde. Sicher kommt daher die häufige Darstellung einer Geburt in den vorangegangenen Mythen. Eine Geburt ist das wichtigste Ereignis in dem Leben einer Frau.

Am unglücklichsten ist diejenige Frau, die keine Verwandten besitzt, die sich ihrer annehmen, wenn sie von ihrem Manne allzu ungerecht und grausam behandelt wird. Mag sein, daß die Verwandten in solchen Fällen nicht aus reiner Liebe einschreiten, sondern unter dem Gesichtspunkte, daß die Frau die wertvollste Arbeitskraft ist, die die Bande besitzt. Immerhin ist das der einzige Schutz, den die Frau genießt; entbehrt sie auch diesen, so ist sie ganz und gar der Willkür ihres Mannes ausgeliefert.

Haben die Frauen unter sich Streitigkeiten, was meistens wegen eines Mannes der Fall ist — auch die australischen Frauen sind äußerst eifersüchtig auf ihre Männer — so erledigen sie diese Streitigkeiten durch Kämpfe mit ihrem Grabstock. Diese Kämpfe sind erst dann beendet, wenn Blut geflossen ist — wie bei den Kämpfen der Männer. Es gibt genaue Regeln, nach denen gekämpft wird. Die verwandten Frauen der beiden Streitenden stehen mit ihren Stöcken daneben und achten darauf, daß nichts Ernsthaftes passiert. Die Männer sind klug genug, sich bei diesen Streitigkeiten aus dem Spiel zu halten, und nähern sich nicht dem Kampfplatz der Frauen.

Dem Manne ist nicht nur das Strafrecht über seine Frau eingeräumt, sondern auch unbeschränkte Strafgewalt. Es kommt vor, daß ein Mann seine Frau wegen eines kleinen Vergehens auf das Grausamste mehrere Male straft.

Die mythische Grundlage der Konzeption: Aus dem Material von Wettengel geht hervor, daß die bekannten Kinderkeime der beiden Geschlechter an verschiedenen Orten lokalisiert sind. Die Mädchenkeime haben ihren Sitz vorwiegend in Felsenhöhlen. Welche Rolle die Felsenhöhlen in der Entwicklung der Menschheit spielen, wäre bestimmt eine interessante Frage, denn wir finden sie nicht nur in beinahe allen Mythen der Naturvölker erwähnt, sondern auch in der Vor- und Frühgeschichte aller europäischen Völker. In Australien werden sie oft im Zusammenhang mit den alten Männern erwähnt, oder sie sind geheime Orte, an denen die Jugend ihre Ausbildung erhält, d. h. die männliche Jugend, die für Jagd und Fang ausgebildet werden soll.

Hier sind es nun ausgerechnet die Kinderkeime der Mädchen, die in den Felsenhöhlen ihren Sitz haben sollen. Welche Bewandtnis kann es damit haben?

In diesen Bemerkungen steckt ein gewisser Widerspruch. Frauen dürfen sich den Felsenhöhlen, in denen die heiligen Hölzer und Tafeln aufbewahrt werden, bei Todestrafe nicht nähern. Die Kinderkeime halten



sich aber an diesen Orten auf, so daß nicht einzusehen ist, wie die Kinderkeime ihrer Mutter begegnen können. Nach dem von anderen Forschern beigebrachten Material ist eine Lösung dieser Frage sehr naheliegend: Eine Frau weiß ja vor der Geburt nicht, ob sie einen Knaben oder ein Mädchen zur Welt bringen wird, es kann also erst nach der Geburt festgestellt werden, wo die Frau, dem Glauben der Aranda nach, den Kinderkeim mutmaßlich empfangen hat. Wie schon vorher ausgeführt wurde, geben die alten Frauen, wahrscheinlich unter dem Einfluß der alten Männer, den Kindern einen Namen, der sie einem bestimmten Totem zuordnet. Wettengel hat also nicht genügend scharf zwischen dem allgemeinen Wissen der Aranda — daß die Kinder auf sogenannte Kinderkeime zurückzuführen sind — und dem Geheimwissen der alten Männer und Frauen unterschieden — wo sich die Kinderkeime genauer aufhalten, und welcher Totemzugehörigkeit der betreffende Kinderkeim, der in die Frau eingebracht war, ist.

Wir kommen nun zu der Besprechung der sonstigen Bemerkungen über die Frauen, die ungeordnet im Text verstreut waren und für uns von bestimmtem Interesse sind.

Es ist da besonders auffallend, daß die Frauen nur einen Tanz richtig besitzen, ihn aufführen und zu diesem Zwecke auch bemalt werden. Bei den profanen Tänzen ist das nichts Besonderes, aber in diesem Falle scheint es sich nicht um einen profanen Tanz, sondern um einen Kulttanz zu handeln. Gemeint ist der Tanz für die *Jalka* (man vgl. für die Wichtigkeit dieser kleinen Zwiebel die Ausführungen am Anfang). Ob sich die Frauen über den tieferen Sinn dieses Tanzes klar sind, ist sehr zu bezweifeln, da sich auch die jüngeren Männer meist im Unklaren darüber sind. Die alten Männer bewahren, wie stets, darüber das Geheimwissen, bei näherem Eindringen wissen sie aber recht gut den eigentlichen Grund anzugeben.

Daß das Ausweichen bestimmter verwandter Männer und Frauen auf Schamhaftigkeit beruht, dürfte wohl auch eine falsche Interpretation Wettengels sein. Das Meiden der Verwandten hat meistens zur Ursache, daß man Eifersucht oder aus bestimmten Gründen näheres Kennenlernen vermeiden will, damit der Bestand der geltenden Heiratsregeln nicht gefährdet wird.

Es bleibt jetzt nur noch, eine kurze Besprechung der Mythen zu geben, die allerdings nicht sehr fruchtbar sein wird, da mit der hier gegebenen Übersetzung nicht viel anzufangen ist. Es fehlen Angaben, ob zu diesen Mythen Tänze aufgeführt werden. Das ist sehr wahrscheinlich, da ja alle Mythen nicht erzählt, sondern getanzt und gesungen werden. Da nun der Text allein, ohne die entsprechenden Aufführungen kein klares Bild des Gemeinten vermitteln kann, sollen hier auch nur einige Punkte hervorgehoben werden, die irgendwie Beachtung verdienen, sei es, daß das Verhalten der lebenden Frauen dem der mythischen Frauen gleicht, oder daß es in wichtigen Einzelheiten abweicht. Beides läßt sich feststellen.

Wettengel behauptete, daß diese Mythen das Verhalten der Frauen in allen Punkten regeln. Es ist aber nicht einmal gesagt, ob die Frauen diese Mythen überhaupt kennen. Das ist sogar nach allem über die Aranda bekannt gewordenen Material ziemlich unwahrscheinlich; es genügt auch, daß die Männer diese Mythen kennen, da das Verhalten der Frauen von den Männern geleitet wird. Das ist um so wahrscheinlicher, da diese Erzählungen echte Mythen sein sollen, die immer im Zusammenhang mit einer Tjurunga stehen, von denen die Frauen ganz sicher nichts wissen.

In den Mythen ist auffällig, daß die Frauen bemalte Stangen herstellen, einen Tanz um sie aufführen und sie dann vergraben. Heute werden solche Gebilde nur noch bei bedeutenden Zeremonien der Männer her-

gestellt. Wird bei solchen Zeremonien die Mitwirkung der Frauen benötigt, dann ist die heilige Pflicht jedes Mannes, die Stangen vor dem Anblick der Frauen zu bewahren.

Mythus 2 bezieht sich wohl tatsächlich auf das noch heute gültige Verhalten der Frauen. Wenn sie draußen im Busch sammeln, dürfen sie keinen fremden Mann an sich herankommen lassen, sie müssen vor ihm fortrennen wie die Frauen vor der Schlange, wenn man diese als Symbol auffassen darf.

Mythus 3 darf man wohl als Wandermythus auffassen, wie wir ähnliche in großer Zahl von den männlichen Vorfahren berichtet haben. Mythus 4 enthält Teile aus allen drei vorhergehenden Mythen.

In Mythus 5 ist besonders auffällig, daß die Frauen hier Schwirrhölzer schwingen. Wenn man bedenkt, daß sich die Frauen heute bei Todesstrafe keinem Platz nähern dürfen, an dem Schwirrhölzer geschwungen werden, so fällt die Deutung dieses Mythus schwer. Im gleichen Zusammenhang muß auf den Schluß des Mythus 7 aufmerksam gemacht werden. Auch dort schwingen die Frauen Schwirrhölzer, doch außerdem setzen sich die alten Frauen nieder, öffnen an einem Arm eine Ader, lassen Blut heraus und trinken dasselbe. Das ist heute eine für Frauen undenkbare Zeremonie.

Es muß auffallen, daß heute beide Handlungen nur von Männern im Zusammenhang mit Totem- oder Initiationsriten vorgenommen werden. (Wobei bemerkt werden muß, daß der größte Teil der Initiationsriten Totemzeremonien sind.) Genau wie heute die Frauen, dürfen sich in dem Mythus die Männer nicht den Frauen, die bei dieser Zeremonie versammelt sind, nahen.

Dürfen wir nun daraus schließen, daß die Frauen in den Mythen Totemzeremonien abhalten? Die Deutung ist vielleicht nicht unmöglich, aber immerhin erstaunlich. Es würde dann dieser Mythus auf eine Zeit hinweisen, in der sich die Männer noch nicht über die Frauen erhoben haben, wie das heute der Fall ist. Auf jeden Fall kann dann dieser Mythus nur in der Anfangszeit des Totemismus entstanden sein. Es ist bedauerlich, daß gerade zu diesem Mythus die sicher sehr aufschlußreiche getanzte Zeremonie nicht berichtet wird. Denn so läßt sich leider gar nichts Genaueres aussagen. Betont werden muß, daß es auch in diesem Mythus wieder die alten Frauen sind, die diese Zeremonie vornehmen.

## Falke, Geier und die „Krone“ der Inka.

Von

Klara von Moeller.

Der für die Herrschergewalt des regierenden Inka bezeichnendste Teil seines kronenartigen Hauptschmucks wurde im alten Peru *mascapacha*, von den spanischen Chronisten *borla* „Quaste“ genannt. Durch Huaman Poma de Ayala's Bilderchronik<sup>1)</sup> (Abb. 1), durch zahlreiche Beschreibungen aus der Conquistadorenzeit sowie durch Forschungen unserer Tage ist sie unserer Vorstellung immer deutlicher geworden. Wir wissen mit Bestimmtheit, daß sie die in Peru übliche ein- oder mehrfach um den

<sup>1)</sup> Nueva coronica y buen gobierno. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnol., Univ. de Paris 28 (1936).



Kopf gewundene, schnurförmige Binde (*llautu*) beim Inka mitten über der Stirn abschloß (Abb. 2), bis zu den Augenbrauen herabhing und bis zu den Schläfen reichte, daß sie aus feinsten roter Vikunawolle — in goldene Hülsen gefaßt — bestand (Abb. 3) und daß aus dem *llautu* mitten über dem Scheitel des Inka zwei glänzende schwarzweiße Flügelfedern (Abb. 4) des sagenumwobenen Coriquenque-Vogels aufragten, die am Grunde durch ein kugelförmiges Bündel feinsten Federchen mit ihr verbunden waren.



Abb. 1. Inka im königlichen Ornat (nach Huaman Poma).



Abb. 2.  
(Nach Huaman Poma.)

Die durch das Tragen der *masca-paicha* manifestierte Herrschergewalt war so groß, daß niemand dem Inka anders als mit bloßen Füßen und einer Last auf dem Rücken zum Zeichen tiefster Unterwürfigkeit nahen durfte. Andererseits war es heilige Pflicht für den Herrscher, wenn er im Sonnenheiligtum zur Anbetung niederkniete, das mit der *masca-paicha* geschmückte *llautu* (Abb. 5) vom Haupt zu nehmen und als Symbol der Herrscherwürde zu Füßen der Gottheit, seines Vaters Sonne und der zu Göttern verklärten Ahnen niederzulegen, ein Vorgang, den Huaman Poma deutlich dargestellt hat. — Wie Zarate I, 71 erwähnt, gewährte ein einziger aus der Borla

gelöster und vom Inka einem Untertanen übergebener Faden diesem Macht über Leben und Tod.

Aus der Fülle der Chronisten- und Forscherberichte dieses für das alte Peru so wichtigen Herrscherinsigniums und seiner traditionellen Zutaten muß einiges hier — wenn auch bekannt — wiederum zitiert werden, weil es in dieser Zusammenstellung im Hinblick auf den Zweck meiner Arbeit von besonderem Interesse ist. Sie soll dazu dienen, eine bisher ziemlich unbeachtet gebliebene Lücke in der Forschung um die „Inkakrone“ auszufüllen durch den Versuch, die Frage nach den Vögeln zu beantworten, die — sei es durch ihr Gefieder, sei es durch die ornamentale und formale Eigenart ihres Kopfschmucks — mitwirkend und vorbildlich für die Gestaltung und Farbengebung dieses diademförmigen Inkakopfschmucks gewesen sind.

Und zwar handelt es sich meiner Meinung nach neben dem Coriquenque genannten Falken *Phalcobaenus megalopterus montanus* (Abb. 6) vor allem um den südamerikanischen Königsgeier *Sarcoramphus papa* (Abb. 7 u. 8), den man (nach J. Stolzmann) an der Küste unter dem Namen *condor* kennt, in der Sierra als *buitri osteño* = Kondor der Küste, und der (nach E. Seler) in Mittelamerika als *cozcaquauhltli* = Halsbandadler bekannt ist.

Eine ausführliche Schilderung einer Inkakrönung, und zwar der des jungen Tupac Inca Yupanqui, den sein Vater Pachacutec schon bei seinen Lebzeiten als zukünftigen Herrscher krönen ließ, verdanken wir Pedro Sarmiento<sup>1)</sup>. „Nachdem Pachacutec den versammelten Großen und dem Volk den zukünftigen Herrscher genannt und vorgestellt hatte, befahl er, daß eine goldene *borla* und sein *pillaca llayto* genannter Kopfschmuck in die Hand des Sonnenstandbildes gelegt werde. Und nachdem der Tupac Inka niedergekniet war und seinem Vater gehuldigt hatte, erhob sich der Inka samt den übrigen, um dem Sonnengott Opfer (*capac cochas*) darzubringen. Der neue Inka wurde vor ihn geführt, und der Sonnengott wurde gebeten, ihn in seinen Schutz zu nehmen und darüber zu wachen, daß alle ihn als seinen Sohn und als Vater des Volkes anerkannten. Als dann erhoben die ältesten und vornehmsten Orejones den Tupac Inka zur Sonne, und die Priester und Hofmarschälle nahmen aus den Händen der Sonne die *borla*, die sie *masca-paycha* nennen und legten sie dem Tupac Inka Yu-

Abb. 4. Coriquenque (nach Huaman Poma).

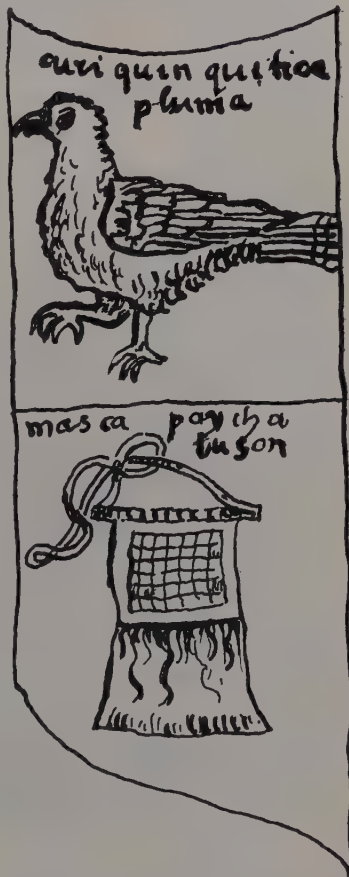


Abb. 3. *masca-paycha* (nach Huaman Poma).



Abb. 5. „Krone“ der Inka (nach Huaman Poma).

<sup>1)</sup> „Geschichte des Inkareiches“ von Pedro Sarmiento de Gamboa, herausg. v. R. Pietschmann, Berlin 1906, S. 84/85.



panqui über den Kopf, so daß sie auf der Stirn hing und ernannten ihn zum Inkaherrscher. Und er wurde der Sonne gegenüber auf einen goldenen Schemel gesetzt, der mit vielen Smaragden und anderen Edelsteinen geschmückt war. Und als er dort thronte, hüllten sie ihn in den *capac hongo* und gaben ihm das *suntur paucar* in die Hand, überreichten ihm die anderen Insignien des Inka, und die Priester hoben ihn auf ihre Schultern . . .“ Nach Max Uhles Meinung, die Ph. A. Means kritiklos in sein Werk: *Ancient Civilizations of the Andes* aufgenommen hat (S. 481), soll übrigens das aus der Inkasprache stammende Wort *masca*, dessen Sinn uns keiner der Chronisten, auch nicht Garcilaso oder Huaman Poma, übermittelt hat, der Hinweis auf einen der drei alten Quechuastämme sein und die Herkunft Manco



Abb. 6. *Phalcobaenus megalopterus* (nach d'Orbigny).

Capacs von eben diesem bezeugen. Näherliegend scheint mir, da kein Beweis für diese Vermutung Uhles vorliegt, daß *masca* in der Inkasprache wie auch sonst allenthalben als eine Art Bedeckung von Kopf oder Antlitz galt, um so mehr als es im alten Peru und auch heute noch eine offizinelle Pflanze *masca* mit für den Kopf wichtigen Eigenschaften gegeben hat und gibt. Erwähnt wird sie bei Rivero und von Tschudi ohne nähere Bestimmung. Diese aber finden wir bei P. Ag. Barreiro<sup>1</sup>), der eine Darstellung der Reisen des Hipólito Ruiz verfaßt hat, welchem wir die erste große Pflanzensammlung aus Peru verdanken und der in Gemeinschaft mit José Pavon auch zwei Werke über die Flora von Peru und Chile geschrieben hat (1794 und 1798—1802). Bei Barreiro (p. 344) findet sich folgende Deutung des Namens *mascca* (in Übersetzung): „*Polygala* aff. *discolor*: Mit der Rinde der Wurzel, die sehr bitter ist und die einen seifenartigen Schaum gibt, waschen sich die Indianer den Kopf zur Reinigung und als Haar-

<sup>1</sup>) *Relacion del Viaje Peru y Chile de Ruiz* (Madrid 1931).

wuchsmittel.“ Nach Prof. Melchior's Mitteilung kann es sich nun zwar nicht um *Polyg. aff. discolor* handeln, da es wohl eine ziemlich große Zahl von *Polygala*-Arten in Peru gibt, aber weder hier noch im übrigen Amerika eine *P. discolor*; jedoch ist der Saponingehalt auch den anderen *Polygala*-Arten mit verdickten Wurzeln gemeinsam. Somit bleibt der Zusammenhang der Pflanze bzw. des Inkaworts *masca* mit dem Kopf jedenfalls bestehen. Man könnte füglich *masca-paicha* mit „Kopfquaste“ übersetzen.

Der Ursprung der *masca paicha* (*borla*) geht nach Cieza de Leon (Seg. Parte de la Crónica del Perú, publ. M. Jiménez de la Espada, Madrid 1880, S. 13ff.) auf „Ayar Cachi, den im Pacarec Tampu eingesperrten Kulturheros, der mit anderem Namen auch Huana-naure heißt, zurück. Er sei seinen Brüdern in Tampu Quiru wieder erschienen, in der Luft einerschwebend mit großen buntgefiederten Flügeln. Er habe verlangt, Guananaure genannt und als Gott verehrt zu werden, dafür werde er Beistand in Kriege leisten. Auch habe er das



Abb. 7. „Königsgeier“. *Sarcoramphus papa*. Bilderarchiv des Zoologischen Gartens Berlin.



Abb. 8. Kopf des Königsgeiers mit Schnabelquaste. Bilderarchiv des Zoologischen Gartens Berlin.

Durchbohren der Ohrfläppchen angeordnet und als Abzeichen des Herrschers die Stirnfranze (*borla*).“ Pietschmann zitiert hierzu die bei E. G. Squier<sup>1)</sup> abgebildete schwebende Männergestalt mit einem großen, langhinwallenden Flügel auf einem Chimugefäß im Britischen Museum, die man für eine Darstellung des Kriegsgottes der Chimu oder des Gottes der Luft anzusehen pflegt. — In seiner Ausgabe des S. C. Pachacuti macht der Herausgeber Markham zur Geschichte der Ayarbrüder bei Erwähnung der Stelle, wo Manco Capac beim Tode zweier Geschwister den trostbringenden Regen-

<sup>1)</sup> „Peru“, London 1877, S. 188.



bogen erblickt, die Anmerkung: „Alsdann errichteten [dort] spätere Inka ein sehr schön gearbeitetes Steinmal in Form eines Geiers als Zeichen guter Vorbedeutung. Unter dem Namen Yncap huaynacanim fingen die Indianer bald an, ihm abgöttische Verehrung zu erweisen.“

Schon lange vor der Inkazeit galten dem Coniraya-Mythus zufolge Kondor<sup>1)</sup> (Abb. 9) und Falke als „heilige Vögel“ und, wie W. Krickeberg sie in den Erläuterungen zu den Inkamärchen nennt, als „Sonnentiere“.



Abb. 9. „Kondore über Pacatnamú“ (Südseeküste). Aufnahme H. Ubbelohde-Doering.

Den hier abgebildeten Vogelmenschen vom Sonnentor in Tiahuanaco (Abb. 10) bezeichnet A. Posnansky als eine der Symbolographien [desselben], welche einen Tag des Monats September vorstellt; ferner veröffentlicht er in seiner „Antropologia y Sociologia“<sup>2)</sup> eine entsprechende Gestalt auf einem

<sup>1)</sup> Professor H. Ubbelohde-Döring schrieb mir zu der Aufnahme zweier Kondore über dem Tal des Rio Jequetepeque (Abb. 9) aus seinem kürzlich erschienenen Buche „Auf den Königstraßen der Inka“: „Im Hintergrunde ist das Meer, links eine von den Schatzgräbern zerstörte Pyramide und im Vordergrund überschwemmte Reisfelder.“

<sup>2)</sup> La Paz, Bolivia 1937, S. 126.

buntfarbigen Gewebe aus Pisagua, die nach ihm einen „Anthropocondor“ darstellt. Dagegen schreibt Fritz Buck<sup>1)</sup> über diesen Genius vom Sonnentor, den er für falkenartig erklärt: „Die Priester der mittleren Seitenreihe tragen eine Maske in Form eines Vogelkopfs, der offenbar nicht dem wirklichen Kondor der Kordilleren entspricht, sondern einer Falkenart, und da jeder Priester der Zentralgottheit opfernd und huldigend dargestellt ist, erscheint es durchaus logisch, daß der Priester die Maske eines Vogels von weniger hohem Rang trägt, weil die Sonne als erhabene Gottheit stets



Abb. 10. Seitenfigur der mittleren Reihe des Sonnentor-Reliefs  
(nach A. Posnansky).

durch den großen Kondor dargestellt wird.“ Ph. A. Means<sup>2)</sup> nennt sie „geflügelte Menschen, die eilenden Laufes dem auf einer Stufenpyramide oder einem Thron stehenden Viracocha, dem Schöpfergott, nahen.“

Avila, Polo de Ondogardo u. a. haben berichtet, daß Coniraya auf seiner Wanderung den Kondor segnet und bestimmt, daß der Falke hochgeehrt und sein Balg als Festschmuck getragen werden solle. Im Zusammenhang mit dieser Tradition erwähnt Markham in seinem peruanischen Reisebericht<sup>3)</sup>, daß es kaum eine Festlichkeit gäbe, bei der man nicht den Falken auf den Köpfen der Tänzer und Sänger erblickte. Dieselbe Beobachtung — in bezug auf den Kondor — hat einige Jahrzehnte

<sup>1)</sup> „El Calendario Maya en la Cultura de Tiahuanacu“, S. 117.

<sup>2)</sup> „Ancient Civilizations of the Andes“, London 1931.

<sup>3)</sup> „Reisen in Peru“, Leipzig 1874.



früher d'Orbigny gemacht. Wir haben es hier also mit einem bis tief ins 19. Jahrhundert hineinreichenden Brauch zu tun, dessen Wurzeln in die mythische Vorzeit zurückreichen, bis zu Manco Capacs Orakelvogel Inti. Er war nach Sarmiento ein Familienerbstück, das vom ersten bis auf den achten Inka weitergegeben wurde; „Manco Capac hatte einen falkenartigen Raubvogel namens Inti bei sich, den alle sehr verehrten und als etwas Heiliges und Zauberisches fürchteten; denn sie meinten, er habe es bewirkt, daß Manco Capac Führer wurde und die Stämme ihm folgten. So hatte es ihnen Manco Capac zu verstehen gegeben, und er erhielt sie in dieser Täuschung, indem er den Vogel immer in einem Strohschächtelchen mit großer Sorgfalt aufbewahrte. Er hinterließ ihn später seinem Sohne als Erbteil, und die Inka haben ihn dann noch bis zum Inka Yupanqui besessen“<sup>1)</sup>. — Garcilaso zählt unter den von den alten Peruanern verehrten Vögeln Kondor („*cuntur*“), Adler, Falke auf; an anderer Stelle erwähnt er, daß als bevorzugte Familiennamen u. a. die Vögel, besonders Adler, Kondor und andere Raubvögel gelten. „Es gibt Adler aller Art“, sagt er, „königliche (*anca*) und nicht königliche. Es gibt auch Falken verschiedener Art. Ihr gemeinsamer Name bei den Indianern ist *huaman*.“ — Beim *Yntip Raymi*, dem großen Sonnenfest der Inkaherrscher, das alljährlich im Juni in Cuzco gefeiert wurde, erschienen nach Garcilasos Bericht die Indianer, welche ihre Abstammung vom Kondor herleiteten, mit den großen Flügeln dieses Vogels geschmückt. Die Chachapuyas, die wegen ihrer großen Tapferkeit in hohem Ansehen standen, verehrten ihn als ihren Hauptgott. — Gösta Montell<sup>2)</sup> zitiert folgende Sage nach Pachacutis Aufzeichnung: „Manco Capac soll einst einen Wettbewerb für Jünglinge veranstaltet haben. Sie hatten einen Wettlauf zu einem entfernten Hügel Huanacauri zu machen, der so wohlbekannt in der Mythologie ist und wo Bildwerke eines Kondor, eines Falken, eines Vikuña etc. aufgestellt waren. Sie sollten dadurch befähigt werden, Kraft und Tüchtigkeit in männlichen Leibesübungen zu zeigen. Die Gewandtesten erhielten als Auszeichnung *huarachicuy*<sup>3)</sup> und *ccamantiras*, d. h. die zarten, hellen Federn vom Unterleib der Vögel, um sie als Schmuck zu tragen. Derjenige, welcher das Ziel als letzter erreichte, mußte eine schwarze *huara* tragen.“ — Wie Molina berichtet, wurde beim Fest der Jugendweihe im November jeden Jahres ein nahe bei Cuzco gelegener Ort Huamancancha aufgesucht, von dem aus in der Morgendämmerung der Berg Raurana erstiegen wurde. Dort oben verteilte der Inka die bedeutsamsten Auszeichnungen an die in diesen festlichen Tagen zum Ritter Erhobenen. Von Interesse ist hinsichtlich des Ortes, daß das Heiligtum (*huaca*) von Raurana aus zwei steinernen Falken bestand, die auf einem Altar auf dem Gipfel des Berges angebracht waren. — Rivero und v. Tschudi erwähnen in ihren „*Peruvian Antiquities*“<sup>4)</sup>: „Garcilaso de la Vega spricht von dem berühmten Gemälde zweier Kondoren, welches auf Befehl des Inka Viracocha an einem sehr hohen Felsen ausgeführt wurde, an dem Ort, den sein Vater von Cuzco kommend auf seinem Rückzug von den Chanchas berührte . . . Die Indianer sagten, daß der eine Kondor seinen Vater, der aus Cuzco geflohen war und sich nach Collao geflüchtet hatte, darstellen sollte — und der andere den Inka Viracocha, der im Fluge zurückgekehrt war, um die Stadt und das ganze Reich zu verteidigen.“ — Die hier angeführten Vogelheiligtümer sind nur einige wenige aus der großen Zahl

<sup>1)</sup> Sarmiento bei Krickeberg, „Märchen der Azteken und Inkaperuaner“ usw., S. 295.

<sup>2)</sup> „*Dress and Ornaments in Ancient Peru*“, Göteborg 1929.

<sup>3)</sup> Jünglingsweihe („Anlegen des Schurzes“).

<sup>4)</sup> New York 1854.

der in den Berichten über das alte Peru vorkommenden. Sie beweisen — jedes in seiner Art —, welche Verehrung man den Vögeln, insbesondere den Raubvögeln um ihres hohen Fluges willen, erwies und wie übernatürliche Kräfte man ihnen zutraute, diesen himmlischen Boten des vom „Vater Sonne“ gezeugten Inkageschlechts.

„Mit *huaca* bezeichneten die Peruaner alle Wesen, Gegenstände und Naturerscheinungen, von denen eine geheimnisvolle, übernatürliche „Kraft“ ausgeht“, schreibt W. Krickeberg<sup>1)</sup>, „... Einst verstand man unter *huaca* vor allem die *Sippentotems*, merkwürdig geformte Steine und Steinfiguren . . . Auch Tiere waren Sippentotems, vor allem Puma und Kondor, die schon den Menschen der Tiahuanaco-Kultur als heilig galten, und der Falke, ein Schutzgeist der Chanca. Wie jede Sippe ihren Schutzgeist, so besaß jeder einzelne Mensch seinen persönlichen Fetisch (*conopa*), einen irgendwie merkwürdigen oder ungewöhnlichen Gegenstand, der sich vom Vater auf den Sohn vererbte, während die den *Conopa* entsprechenden *huauque* („Bruder“) der regierenden Inka beim Tode mit der Mumie bestattet wurden. Dieser Glaube verbindet sich oft mit naturmythologischen Vor-



Abb. 11. Schmuckplatte mit zwei Kondorfiguren.  
Museum für Völkerkunde, Berlin.

stellungen, etwa wenn unter den *Huauque* der Falke erscheint, der den Namen *Inti* „Sonne“ trägt. Die Sonne galt als besonders mächtige *Huaca* und wurde darum zum Schutzgeist des Inka-Ayllu.“

Als ein Sippenabzeichen mag auch die Schmuckplatte mit zwei Kondorfiguren auf einer Kupferscheibe von 8,5 cm Durchmesser aufzufassen sein, die aus einer Inkakolonie bei Chiviscalla (Bolivien) stammt und zu der Sammlung Uhle des Berliner Völkerkunde-Museums gehört (Abb. 11).

Vor hundert Jahren schrieb d'Orbigny<sup>2)</sup>: „... Noch bleibt uns der Kondor unter einem ganz neuen oder wenigstens nur teilweise von den alten spanischen Chronisten Perus in Betracht gezogenen Gesichtspunkt zu bedenken. Wir wollen von der Rolle sprechen, die dieser Vogel in alten Zeiten im religiösen Aberglauben der großen Quechua- und Aymara-Völker gespielt hat. Zweifellos ist es sonderbar, einen Raubvogel in den beiden großen Reichen Mexiko und Peru verehrt zu sehen; denn die alten Azteken ließen ihrerseits ihren *cozcaquauhtli* eine so große mythologische Rolle spielen. Auch ist es seltsam, Spuren der Anbetung des Kondors lange vor der Inkazeit und vielleicht sogar vor der der Azteken wiederzufinden.“

<sup>1)</sup> „Die Große Völkerkunde“, Bd. III: Amerika, S. 255.

<sup>2)</sup> „Voyage dans l'Amérique méridionale“, Paris, Straßburg 1847.



In seinem Reisewerk: „Unknown Mexico“ erzählt Lumholtz (II, 7/8)<sup>1)</sup> von der tiefen Bedeutung der sog. Schamanen-Federn bei den Huichol: „Diese Federbüsche bestehen aus einem Paar Adler- oder Falkenfedern, die an einen Stock gebunden sind, welcher als Griff dient. Die Bewegung der Vögel, besonders derer, welche am höchsten fliegen, ist den Indianern unbegreiflich, und man glaubt von jenen Vögeln, daß sie alles hören und alles sehen und daß sie mystische Kräfte besitzen, welche ihren Flügel- und Schwanzfedern innewohnen. Daher werden Adler- und Falkenfedern von allen amerikanischen Stämmen begehrt um der Weisheit, des Muts und des Schutzes vor Unglück willen, die sie übertragen. Die sog. Schamanenfedern ermöglichen dem Schamanen, alles über und unter der Erde zu sehen und zu hören; und mit ihrer Hilfe verrichtet er seine magischen Taten: Heilung der Kranken, Verwandlung der Toten, Herabrufen der Sonne usw. . . . Kein Schamane ist jemals ohne eine oder mehrere solcher Federn in der Hand zu sehen, und bei festlichen Gelegenheiten sind sie auf dem Kopf der hauptsächlichen Tänzer befestigt.“

Wie Koch-Grünberg<sup>2)</sup> erzählt (III, 28), werden bei den Taulipang von den Männern bisweilen weiße Flaumfedern des Königsgeiers in den Ohren und der Unterlippe getragen. Und Rafael Karsten schreibt in „The Civilization of the South American Indians“<sup>3)</sup>: „Der Indianerglaube, daß Vogelfedern wirklich etwas von den geistigen Fähigkeiten des Vogels dem sie tragenden Menschen übermitteln, findet auch im Gebrauch der Ona seine Bestätigung. Ehe sie ein Wettrennen unternehmen, legen sie all ihre Kleidungsstücke ab und befestigen ein Bündel Vogelfedern am linken Arm in der Überzeugung, daß sie hiermit befähigt sind, schneller zu laufen.“

Wenn solcher unbeirrbarer Glaube noch zu unseren Zeiten bei indianischen Völkern möglich ist, wie die Angaben von Lumholtz, Koch-Grünberg und Karsten beweisen, kann es uns nicht wundernehmen, dem Inkaherrscher überall im Schmuck der geheiligten Flügelfedern des *coriquenque* zu begegnen.

Der Inkaabkömmling Garcilaso de la Vega berichtet<sup>4)</sup>: „Außer der roten Quaste trug der König ein anderes, nur ihm gebührendes Abzeichen, das aus zwei Flügelfedern des Coriquenque-Vogels bestand. Der Name läßt sich aus der peruanischen Landessprache nicht erklären, aber wahrscheinlich hatte er in dem besonderen, nun untergegangenen Hofdialekt der Inka eine ihm eigene Bedeutung. Die Federn sind weiß mit einem schwarzen Fleck und von der Art derer des Habichts. Sie wurden, um zusammen zu passen — je eine von dem einen und eine von dem anderen Flügel genommen. Ich selbst sah sie von dem Inka Sayri Tupac getragen. Die Vögel, von denen diese Federn stammen, leben in der Vilcañota-Wildnis, 32 Meilen von der Stadt Cuzco entfernt, auf einer kleinen Lagune am Fuß jener unzugänglichen Schneegebirge. Diejenigen, welche sie gesehen haben, behaupten, daß zu gleicher Zeit niemals mehr als ein Paar, ein männlicher und ein weiblicher Vogel, gesehen worden sei. Man weiß weder, woher sie kommen, noch wo sie brüten. Auch sind sie nach Aussage der Indianer in keinem anderen Teil von Peru jemals gesehen worden . . . Dieser Bericht gleicht in etwa dem vom Vogel Phönix, obgleich ich von niemandem weiß, der den letzteren je gesehen hätte. — Die Inka trugen ihre Federn, weil man keine außer diesen beiden jemals gesehen oder von

<sup>1)</sup> London 1903.

<sup>2)</sup> „Vom Roroima zum Orinoco“, Berlin und Stuttgart 1916—1928.

<sup>3)</sup> New York 1926.

<sup>4)</sup> „The Royal Commentaries of the Yncas. Ed. by C. R. Markham,“ S. 180—181, London MDCCCLXXI.

ihnen gehört hatte; und allen anderen Menschen, sogar dem Thronfolger war es verboten, sie irgendwie zu verwenden. Denn man sagte, daß diese einzigartigen Vögel den ersten Inka glichen, die auch zu zweit als Mann und Frau vom Himmel hernieder gekommen wären. Und um die Erinnerung an ihre Urahnen zu erhalten, trugen sie als hauptsächliches Abzeichen die Federn dieser Vögel, welche für heilig gehalten wurden. Die Geschichte vom Phönix genügt schon ohne diese Indianerfabel, und zweifellos sagte das Volk so, um eine eingebildete Ähnlichkeit zwischen den Vögeln und ihren ersten Königen vorzubringen. Es genügt, daß die Federn so hoch geschätzt wurden, wie berichtet worden ist . . . Der Inka trug die Federn über der roten Quaste. Die Spitzen waren aufwärts gerichtet, eine von der anderen etwas entfernt, während sie sich am unteren Ende berührten. Um die Federn zu erlangen, wurden die Vögel mit soviel Vorsicht als möglich gefangen und sobald man die Federn erlangt hatte, wurden sie wieder freigelassen. Bei der Thronbesteigung jedes Inka wurde ein neues Federnpaar beschafft; denn der Erbe trug niemals die Insignien seines Vaters, aber andere ihnen entsprechende. Denn die Leiche des verstorbenen Königs wurde, nachdem man sie einbalsamiert hatte, mit denselben Herrscherinsignien geschmückt, die er im Leben getragen hatte. So groß ist die Majestät des Coriquenque-Vogels und die Verehrung und Achtung, die seinen Federn von den Inkakönigen erwiesen wurde.“ — Clements R. Markham, der Peru 1852—1854 und 1860—1861 bereiste, berichtet eingehend über das Vilkañota-Tal, die Coriquenque-Vögel und deren Verwendung für den Inkaschmuck. Ja, er ist sogar in der Lage, aus eigenster Anschauung von einem lebenden Vogel zu erzählen. Er kam, um das im Besitz des Priesters von Laris befindliche Manuskript des berühmten Quechua-Trauerspiels „Apu (Ritter) Ollantay“ einzusehen, welches in der Zeit des Inca Yupanqui verfaßt worden war, von Urubamba über das Vilkamayutal nach langem Ritt in das Dörfchen Laris. Er erzählt (S. 90): „Ich ging durch den Hof der alten Pfarre und traf den Priester in einem Rosengärtchen über seinem Brevier; ein Coraquenque, bei den Incas, von denen der Pater mütterlicherseits abstammt, ein heiliger Vogel, saß auf einer Stange vor ihm, in all dem glänzenden Federschmuck, der einst als Symbol der kaiserlichen Majestät den Turban der Inca-Fürsten zierte . . . In seinem Staatszimmer waren die Bildnisse der Inca-Kaiser in Lebensgröße aufgehangen, und lange Reihen von ausgestopften Vögeln mit prachtvollem Gefieder kreuzten einander . . .“ — Schon auf S. 57/58 hatte Markham berichtet: „Man hat zu Cuzco noch Gemälde aus der Zeit der spanischen Eroberung, auf denen die Incas in vollem Costüm dargestellt sind.“ Dieses wird näher beschrieben und dann heißt es wörtlich: „Einige zeichnen sich durch einen Kopfputz von Reiherfedern aus, der regierende Inca aber ist stets mit der karmoisinrothen llautu (Franse) und den schwarz und weißen Flügelfedern des majestätischen Falken Coraquenque dargestellt . . .“ — Auf S. 66 erwähnt Markham: „Auf dem Haupte trug er [der Inka-Herrscher] den vielfarbigen Turban mit der carmoisinroten Franse und den Coraquenque-Federn, den Abzeichen seiner Würde.“ — In seinem 1912 in London erschienenen Werk: „The Incas of Peru“ finden sich diese Angaben teils wiederholt, teils — wohl im Anschluß an Garcilasos Berichte und vor allem an Pietschmanns Veröffentlichung von Huaman Pomas Bilderchronik — etwas verändert (S. 121/22): „Das llautu scheint ein kurzes Stück roter Franse auf der Stirn gewesen zu sein, das rund um den Kopf mittels zweier Bänder befestigt war. Es wurde dauernd getragen; nur beim Gebet nahm der Inka

1) „Reisen in Peru“, Leipzig 1874.



es ab und legte es neben sich auf den Boden. Der feierliche Hauptschmuck war die *masca-paycha*, eine goldene, halbkreisförmige Mitra, an deren Vorderseite das *llautu* befestigt war. Glänzend gefärbte Federn waren an den Seiten befestigt und ein Federbusch ragte oben in der Mitte aufwärts . . .“

E. George Squier beschreibt in „Peru, Reise- und Forschungserlebnisse in dem Lande der Incas“<sup>(1)</sup> den Kopfschmuck der Inkaherrscher folgendermaßen: „Die *llautu*, eins der Abzeichen der Incas, bestand aus einer Stirnbinde mit  $1\frac{1}{2}$  bis 2 Zoll langen Franzen, die zwei- bis dreimal um den Kopf herumreichte, wobei die Franzen bis nahe an die Augenbrauen herabhingen. Die königlichen Familien (*ayillos*) hatten das Vorrecht, die *llautu* in schwarzer Farbe zu tragen. Die unmittelbaren Nachkommen des Incas durften dieses Abzeichen in gelber Farbe anlegen; das des Incas selbst war rot. Er trug auch eine Art Kugel derselben Farbe über der Stirn, auf welcher oben zwei der langen Schwungfedern des *coricanque* oder Anden-Adlers prangten.“

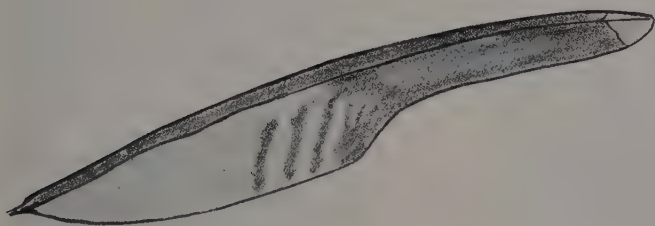
Ferner erwähnt A. Bastian in „Die Culturländer des alten Amerika“<sup>(2)</sup> I, 358: „Die blauschwarzen Vögel von Vilcañota wurden nur für den Gebrauch des Inca gefangen (s. Skinner) und von ihnen war auch die auf dem Haupt getragene Feder entnommen.“ S. 578 heißt es: „Die Vögel an der Lagune von Vilcañota wurden nach dem Entfedern (für die Schmuckarbeiten des Inca) wieder in Freiheit gesetzt (s. Herrera). Übrigens zitiert er an anderer Stelle eine Bemerkung des Garcilaso: „daß, indem heilige und bewunderungswürdige Dinge Vilca genannt wurden, dadurch dem von Cuzco aus gesehenen Eisgipfel sein Name Vilcañuta beigelegt sei“. C. R. Markham sagt in seinem peruanischen Reisebericht (S. 78): „... Im Osten floß der Vilca-mayu, der heilige Fluß, aus dem heiligen See (Vilcañuta) am Fuß des erhabenen schneebedeckten Gipfels, der von Cuzko aus sichtbar majestätisch in den azurblauen Himmel hinaufragt“, und (S. 81): „Aber das Kleinod im Lande der Inka ist das heilige Tal, das vollendet schöne, wie man sagt. Mit dem heiligen See am Fuß des Schneegebirges von Vilcañota beginnend, nimmt das Tal von Vilcamayu an Fruchtbarkeit und Schönheit zu, je tiefer der Fluß abwärts strömt . . .“ — Es folgt dann eine Aufzählung der heutzutage dort lebenden schönen Vogelarten.

Bei der Feststellung, welcher nicht zu fern vom Vilcañota-Tal heimische falkenartige Raubvogel der Coriquenque der Inka gewesen sein kann, ist ein scheinbarer Widerspruch in den verschiedenen Quellen und Darstellungen zu beachten. In den meisten Fällen heißt es, daß der heilige Vogel sich durch glänzende schwarz-weiße Federn ausgezeichnet habe, und schwarz-weiß sind sie auch auf den alten Inkabildnissen der Museen, nur daß dort der weiße Fleck oder Streifen bald oben, bald unten, bald in der Mitte oder mehrfach wiederholt auf der sonst schwarzen Fahne erscheint. Da es sich aber nach den alten Chronisten, sonderlich nach Garcilasos Aussage immer um bestimmte Flügelfedern und zwar dieselbe vom rechten wie die vom linken Flügel handelt, so müßte die natürliche Zeichnung die gleiche sein. Daß Huaman Poma durchweg, sei es bei der *masca paicha* und ihren Abarten oder beim einfachen Kriegshelm des Inka immer drei statt der zwei üblichen, bei Garcilaso so nachdrücklich beschriebenen Federn abbildet, beruht wohl auf einem Irrtum seinerseits. Denn Garcilaso hat in jungen Jahren Sayri Tupac selbst noch im Schmuck dieser so wichtigen Abzeichen gesehen; seine Angabe über die eine rechte und die andere linke Flügelfeder wäre sonst auch ganz unverständlich. — Nach Midden-

<sup>1)</sup> Leipzig 1886.

<sup>2)</sup> Berlin 1878.

dorf, Runa Simi II, 251 bedeutet das Wort *kori-quenque* einen Raubvogel von Falkenart mit weißem und braunem Gefieder („ave de rapiña, especie de halcon, de plumaje blanco y pardo“). Angesichts der schwarzweißen Farbe der Federn in den Beschreibungen und Darstellungen sollte man meinen, hier läge abermals ein Irrtum vor. Das ist aber nicht der Fall; denn der heute noch in den höheren Anden heimische *Phalcobaenus megalopterus*, den ich durch des New Yorker Ornithologen John T. Zimmers Hilfe mit ziemlicher Gewißheit als den *Coriquenque* der alten Peruaner ermitteln konnte, trägt erst in ausgefärbtem Zustand das sagenumwobene schwarzweiße Federkleid, während er, wie man auf d'Orbignys schöner Farbentafel mit beiden Exemplaren sieht, in der Jugend leuchtend braun gefärbt ist. J. F. Zimmer schrieb mir: „... *Phalcobaenus megalopterus* is known to the natives as „Curre kinge“, according to Simons (Chubb, Ibis 1919, pg. 279) and may be the bird we are looking for. It is a member of the Falcon family. It is found on the higher Andes (though it is not restricted



2<sup>nd</sup> outer primary of *Phalcobaenus megalopterus*

Abb. 12. Nach J. T. Zimmer.

to the vicinity of Lake Vilcanota as Garcilaso states) and it has some of the wing feathers black and white, although a bare patch on the face is deep orange.“ Abb. 12 zeigt eine skizzenhafte Abbildung der einen in Frage kommenden Flügelfeder, nämlich der zweit-äußersten Handschwinge von *Phalcobaenus megalopterus*<sup>1)</sup>. — Zu erwähnen wäre noch, daß der *Ph. megalopterus* bei d'Orbigny *Ph. montanus* heißt, desgleichen bei L. Taczanowski, der ihn auch *Milvago megalopterus* nennt, bei Meyen *Aquila megaloptera*, bei Darwin wie bei Taczanowski, bei v. Tschudi *Polyborus megalopterus* Cab., bei Sharpe *Ibycter megalopterus*. — Andere Vögel des heutigen Peru — wie *Burhinus superciliaris*, bisweilen „Guerequenque“ und *Polyborus cheriway* „Uarekeke“ genannt — kommen wegen der allzuweiten Entfernung ihres Vorkommensgebietes von der Vilcañota-Lagune nicht in Frage. J. J. v. Tschudi erwähnt in seinem Reise-  
werk „Peru“ (II, 98), daß der *Phalcobaenus montanus* Orb. von den Eingeborenen Huarahau oder Aloï genannt wird, zum Geschlecht der Geierfalken gehört und ein steter Bewohner der Hochebene (*Puna*) ist.

Nach d'Orbigny gehört er zu den seltensten Raubvögeln. Das Gefieder der jungen Vögel ist so völlig anders als das der ausgewachsenen,

<sup>1)</sup> Leider ist das einzige im Besitz des Zoologischen Museums in Berlin befindliche Exemplar dieser Art seiner Jugend wegen noch nicht ausgefärbt. Das Gefieder ist noch lichtbraun und weiß und der bronzefarbene Fleck am Kopf nur ganz matt gelblich angedeutet.



daß man sie für ganz verschiedenen Arten zugehörig halten könnte. D'Orbigny erwähnt bei der Beschreibung des Gefieders den metallischen Glanz der Flügel- und Schwanzfedern, der von den Chronisten und Forschungsreisenden oft hervorgehoben wird. Auch das nur paarweise Auftreten dieser Vögel ist ihm aufgefallen, wie es gleicherweise Garcilaso vom Coriquenque berichtet hat. So emsig d'Orbigny den Phalcobaenus zu



Abb. 13. Nach Max Uhle.

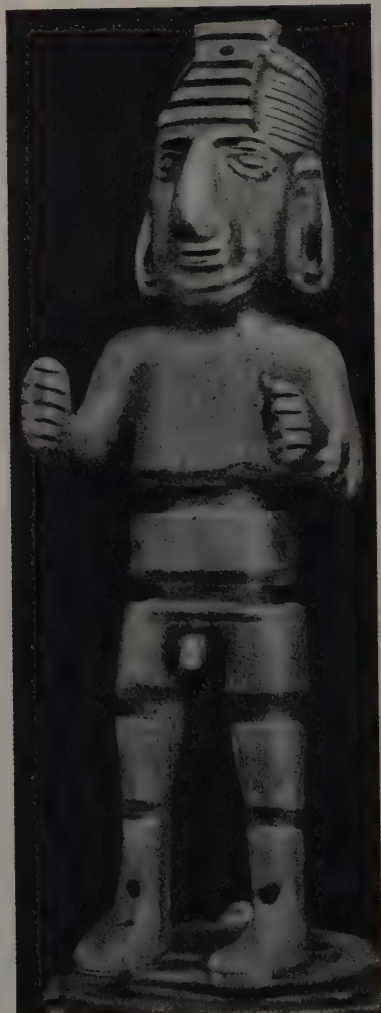


Abb. 14. Nach R. Biasutti.

beobachten versucht hat, ist es ihm bei dessen scheuer, mißtrauischer Art nie gelungen, sein Nest zu entdecken. Daß die Vögel sich im November paaren und in den Klüften der steilsten Felsen brüten und leben, hat er von den Indianern erfahren. „Die Aymara und Quechua der Anden nennen diesen Vogel, wenn er ausgewachsen ist, allcamari und im Jugendzustand suamari. Der Name allcamari hat im Aymara wie im Quechua die gleiche Bedeutung. Alca heißt zweifarbig und mari ist die Wurzel des Verbums: fliehen und seiner Ableitungen. Der Vogel wird also mit be-

merkwürdiger Genauigkeit zugleich im eigentlichen Sinn durch eins seiner äußeren Merkmale und bildlich durch eine seiner Gewohnheiten bezeichnet.“

Wenn nun auch die Coriquenquefedern zu den wichtigen Kroninsignien der Inka gehören, so ist die *masca paicha* doch schon ohne sie das absolute Symbol der Herrscherwürde. Erstmals publizierte Max Uhle<sup>1)</sup> im Jahre 1907 eine Abbildung einer sorgfältig gearbeiteten plastischen Darstellung aus dem alten Peru und beschrieb sie ausführlich als eine holz-incrustierte inkaische Figur (Abb. 13). Neuere Funde haben ihre Echtheit aufs überzeugendste bestätigt. Abb. 14 zeigt eine silberne Statuette von ca. 25 cm Höhe, die bis auf die veränderte Haltung der Arme fast völlig mit Uhles Fund übereinstimmt und der Privatsammlung der Familie Diaz de Medina in La Paz gehört<sup>2)</sup>. Der archäologische Wert dieser Darstellungen wird noch übertroffen durch einen 38 cm hohen Bildniskopf aus Diorit (Abb. 15 u. 16), der 1930 in Amarucancha (Cuzco) in 8 m Tiefe unter der Jesuitenkirche gefunden wurde. Hier soll der alte Palast des Huayna Capac gestanden haben. Nach J. Imbelloni könnte es sich bei dieser Bildnisbüste um „Vira-Kocha mit sei-



Abb. 15. Inkabüste nach J. Imbelloni (Vorderansicht).



Abb. 16. Inkabüste nach J. Imbelloni (Seitenansicht).

<sup>1)</sup> „La Masca Paicha Del Inca“, Revista Histórica, II. Lima-Peru 1907.

<sup>2)</sup> Aus R. Biasutti: „Razze e Popoli della Terra, Torino 1941 — XIX. Vol. III, 506.



nem Hlantu oder auch der Krone und ihrer Stirnplatte [*masca paicha*] handeln“<sup>1)</sup>).

In einem Bericht des Pedro Pizarro<sup>2)</sup> wird ebenfalls ohne Berücksichtigung der Coriquenquefedern die *masca paicha* des Atahualpa beschrieben. Als Bericht eines Augenzeugen hat er besonderen Wert und möge deshalb hier folgen: „Auf der Stirn trug er [Atahualpa] eine handbreite Quaste von scharlachroter Wolle, die an der gleichfarbigen Kopfbinde befestigt war. Und diese Wolle war in der Mitte sehr zierlich um zwei kleine Goldhülsen gewunden. Oberhalb war die Wolle gewebt, aber von den Hülsen abwärts zu Schnüren gedreht, und diese fielen über die Stirn. Diese Quaste hing bis auf die Augen, hatte die Länge eines Fingers und bedeckte die ganze Stirn.“ Bei Xerez (1. cap. p. 82) ist die *borla* „zwei Hände breit aus seidenglänzender, carmoisinroter Wolle“, und nach Garcilasos Beschreibung reichte sie „von einer Schläfe bis zur anderen“.

Die Erkenntnis, daß der südamerikanische Königsgeier *Sarcophamphus papa*, neuerdings auch *Gypagus papa* benannt, für die Lösung der *masca paicha*-Frage als hervorragend wichtig anzusehen ist, verdanke ich unserem Berliner Zoologischen Garten, in dem ich ein wunderschönes Exemplar dieser verhältnismäßig seltenen Geierart kennen lernte. Die Zooverwaltung hatte den leider kürzlich verstorbenen Vogel<sup>3)</sup> am 26. Mai 1929 als Jungtier von der Firma Hagenbeck übernommen; wie meine nach Stellingen gerichtete Nachfrage ergab, hat Karl Hagenbeck ihn am 18. August 1928 aus Maracay (Venezuela) importiert. Es handelt sich also bei meinen Beobachtungen des letzten Jahres um einen vollkommen ausgewachsenen und ausgefärbten Vogel. Nicht das Federkleid ist es allerdings trotz seiner vornehmen Schönheit, auf das die Aufmerksamkeit des Beschauers in erster Linie gelenkt wurde, sondern der höchst seltsame orange- bis scharlachrote quastenförmige Behang des Vogelkopfs vorn über dem Schnabel. Wer diesen erblickt, muß zugeben, daß man selten einen deutlicheren Hinweis auf den Ursprung einer sonst ungewöhnlichen Schmucktracht findet — sowohl, was die Form, als was die Farbe, als was den Ort betrifft, an dem sie auftritt. Weiter ist bei unserem Vergleich zu beachten: die Fülle der ornamentalen Flecken und Bänder der größtenteils unbefiederten Kopf-, Kehl- und Genickhaut; besonders bemerkenswert ist hinsichtlich der Inkafarben der in Schwarz gebettete rot-gelbe Scheitel, der erhabenen goldgelben Rückenscheitel usw. — Doch so schön und interessant der stolze Riesenvogel seiner äußeren Erscheinung nach ist, werden die Inka nicht nur um derentwillen ihre bedeutsamste Schmucktracht ihm nachgebildet haben. Maßgebend werden ihnen vielmehr die überragenden Herrscherfähigkeiten gewesen sein, die dem Königsgeier von jeher in zahllosen Mythen und Märchen der Indianer verschiedenster Stämme zugeschrieben worden sind, aber auch durch die Beobachtungen reisender Forscher bestätigt werden, und die nach indianischer Auffassung sehr wohl geistig übertragbar waren, also eine Stärkung der Herrschergewalt des Inka bedeuten konnten. Ein humorvolles Gegenstückchen zu meiner Behauptung, daß die *borla* der „Inkakrone“ beim Königsgeier entlehnt ist, bildet die von R. Lehmann-Nitsche mitgeteilte Indianererzählung aus Ecuador, in der sich nicht der

<sup>1)</sup> Arte Peruano, Col. Larea. XXVI Congreso Internacional de los Americanistas. Sevilla 1935 — Madrid 1935.

<sup>2)</sup> Bei Gösta Montell, Dress and Ornaments etc., S. 223—225.

<sup>3)</sup> Auf einen Ersatz dürfen wir nach Professor L. Hecks Mitteilung erst nach Kriegsende rechnen, aber es gibt z. B. in Dresden ein und in Köln sogar zwei schöne lebende Exemplare.

Cazike vom Geier, sondern der Geier vom Caziken — der allerdings der „Vogel“ Perico ist<sup>1)</sup> — den Kopfschmuck aneignet<sup>2)</sup>.

Schon Richard Schomburgk<sup>3)</sup> machte nachdrücklich aufmerksam auf „die höchst merkwürdige und auffallende Erscheinung, daß der Geierkönig nicht allein königliche Würde und königliches Ansehen von den Cathartes (gewöhnlichen Aasgeiern) fordert, sondern daß ihm auch die tiefste Ehrfurcht von der ganzen Familie gleichsam nach einem zwingenden Instinkt gezollt wird“.

Unter dem Titel: „Übernatürliche Tiere“ (Bd. III, 187)<sup>4)</sup> berichtet Koch-Grünberg: „Hier ist vor allem Kasána-podole, der ‚Vater des Königsgeiers‘ zu erwähnen, gewissermaßen ein Prototyp der ganzen Gattung, der mit seinem Stamm, den Königsgeiern und gewöhnlichen Aasgeiern, im Himmel wohnt, wo er und seine Leute nach Ablegen des Federkleides, kasána-zamátales, gleich Menschen werden<sup>5)</sup>. Er tritt als ein mächtiger Herrscher auf, mit unvergleichlich größerer Gewalt, als sie bei den heutigen Indianern der Häuptling besitzt. Dies entspricht durchaus der wahren Natur des Königsgeiers (Vultur papa Lin., Sarcorampus papa Sw.), der gegenüber den anderen Aasgeiern eine eigentümliche Stellung einnimmt.“

Bei den Tembé werden die Aasgeier als die Krieger der Königsgeier bezeichnet. In einer ihrer Sagen, die teilweise wörtlich mit einer Taulipang-Sage übereinstimmt, wird wie in dieser das Motiv des geraubten Federkleids, der daraus folgenden irdischen Ehe und eines gemeinsamen Besuches des Mannes und seiner Königsgeierfrau im Himmel behandelt. Daß bei den Taulipang der Vater des Königsgeiers der Senior aller irdischen Zauberärzte ist, gibt ihm noch eine ganz besondere Bedeutung; denn schon die irdischen Zauberärzte haben ja so überirdische Fähigkeiten, daß sie alles können, alles wissen und alles im Traum voraussehen. — Auf die gewaltige ärztliche Macht des Königsgeiervaters deutet auch das Wissen des irdischen Königsgeiers in der Sage vom Augenspiel hin: Die Krabbe hat den Jaguar belogen — auf ihr Geheiß hat er seine Augen zum Seestrand weggehen heißen. Nun blieb er „ganz ohne Augen“; denn ein Fisch hat sie verschluckt. Da erbarmte sich seiner der Königsgeier, holte ihm die klare Milch des im Urwald wachsenden Jatapy-Baums, zündete sie an und heilte ihn durch Eintropfen und Einsetzen neuer Augen. „Seitdem sind Jaguars Augen schön.“ — Zum Lohn dafür tötet bis auf den heutigen Tag der Jaguar Wild, damit der Königsgeier zu essen hat<sup>6)</sup>. — Den vorher erwähnten „Besuch im Himmel“ (der übrigens auch in anderer Form bei E. Im Thurn „Among the Indians of Guiana“ S. 381/82 mitgeteilt wird), bezeichnet Koch-Grünberg (II, 278) als „eine der interessantesten Sagen seiner ganzen großen Sammlung, weil sie zu einer besonderen Klasse von Sagen gehört, die in Amerika die weiteste Verbreitung haben und so auffallend übereinstimmende Züge aufweisen, daß man zu der Annahme berechtigt ist, sie seien einer gemeinsamen Wurzel entsprungen“ (s. auch Ehrenreich in „Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker“).

<sup>1)</sup> Nach Pr. v. Wied sind Perikitos übrigens in Brasilien vorkommende kleine Papageien.

<sup>2)</sup> „Studien zur südamerikanischen Mythologie“, S. 88. Hamburg 1939.

<sup>3)</sup> „Reisen in Britisch-Guyana i. d. J. 1840—1844.“

<sup>4)</sup> „Vom Roroima zum Orinoco.“

<sup>5)</sup> Kasanág bezeichnet im Taulipang und Arekuna den Königsgeier; die Makuschi nennen ihn: Kasaná oder Kā'senā, Koch-Grünberg II, 85.

<sup>6)</sup> Koch-Grünberg, Indianermärchen, S. 131f.



Nach Pater C. van Coll kennen die Arowaken in Surinam auch die Mutter der Königsgeier mit Namen Acathu<sup>1)</sup>.

Unter dem Namen Vultur papa Linn., Geierkönig und Urubu Rei wird der Sarcorhamphus papa mehrmals vom Prinzen Max von Wied in der Beschreibung seiner brasilianischen Reise (1815—1817) erwähnt. Karl von den Steinen<sup>2)</sup>, der aus Zentralbrasilien die Bakairísage von Keri und Kame und dem Sonnenraub erzählt, nennt ihn den roten Urubú. Die Sage lautet:

„Keri und Kame empfangen von ihrer Tante Ewaki den Auftrag, die Sonne zu holen, die der rote Urubú oder Königsgeier besaß. Im Zenit gibt es ein schwarzes Loch, das den Urubús gehörte. In dieses Loch stürzte der Tapir, den man in der Milchstraße sieht, weil es finstere Nacht war. Keri sah den Tapir und ging in seinen Vorderfuß hinein. Kame aber ging in einen kleinen gelben Singvogel und setzte sich auf einen Ast; er sollte Keri, der nichts sehen konnte, von allem, was vorging, unterrichten. Der rote Geier öffnete die Sonne, es wurde hell, und so erblickten die Urubús den Tapir. Die ganze 'Urubusiada', schwarze und weiße Geier — nur der rote blieb noch fern — stürzten sich auf den Tapir. Sie holten Schlingpflanzenstricke herbei, zogen ihn mit aller Mühe aus dem Loch und wollten ihn zerteilen. Da machte Kame auf seinem Ast 'neng, neng, neng'. Keri blies, und die Geier konnten mit ihren Schnäbeln den Tapir nicht öffnen. Sie riefen den Königsgeier zu Hilfe. Er kam, und Kame hörte auf 'neng, neng, neng' zu machen. Der rote Geier öffnete den Tapir mit seinem Schnabel, und in diesem Augenblick ergriff ihn Keri, ihn so fest packend, daß er fast starb. Nur, wenn er die Sonne hergebe, solle er am Leben bleiben. Da schickte der Königsgeier seinen Bruder, den weißen Geier, die Sonne zu holen. Dieser brachte die Morgenröte. „Ist das recht?“ fragte Kame Keri, der festhalten mußte. „Nein, nicht die Morgenröte“, erwiderte Keri. Da brachte der weiße Urubú den Mond. „Ist das recht?“ fragte Kame. „Ach was!“ erwiderte Keri. Nun brachte der weiße Urubú die Sonne, und als Kame fragte: „Ist das recht?“ antwortete Keri: „Jetzt, ja!“ Dann gab er den roten Urubú frei, der sehr erzürnt war. Der Mond bestand damals aus Japú-Federn, die Sonne aus Federn des Tukan und des roten Arara, die Morgenröte aus Tukan-Federn. So haben es die Alten gewußt. Wenn es jetzt, wie Ihr sagt, anders sein soll, so weiß ich davon nichts und niemand weiß es. Dann muß man geblasen haben, daß sie wie Feuer geworden ist.“ — Dazu bemerkt v. d. Steinen: „Was ist natürlicher . . . als daß die Sonne im Besitz des Herrschers der Lüfte, des Königsgeiers, den die übrigen Geier streng respektieren, war?“ — Die umstrittene Deutung der Heroen Keri und Kame<sup>3)</sup> in Verbindung mit einer Königsgeiersage läßt diese im Hinblick auf die Inka-Sonnensöhne besonders bemerkenswert erscheinen, obgleich oder auch gerade weil die räumliche Entfernung zwischen der Heimat dieser Sage und der Erscheinungsgegend der Ayarbrüder recht beträchtlich ist. —

Der Königsgeier ist nach d'Orbigny höchstens halb so häufig wie der Kondor, 10mal seltener als der gewöhnliche Urubú und 15mal seltener als der Gallinazo. J. J. v. Tschudi sagt, daß sein lebhaftes, zierliches Gefieder, wie es bei keinem anderen Raubvogel vorkommt, ihm mit Recht den Namen Rex Vulturum, König der Geier, verschafft hat. In Hallens Völkerhistorie wird er der Geyerkönig mit dem Ritterbande genannt.

<sup>1)</sup> Contes et Légendes des Indiens de Surinam, Anthropos II und III, 1907—1908.

<sup>2)</sup> Unter den Naturvölkern Zentralbrasilien, Berlin 1894, S. 375/76.

<sup>3)</sup> Siehe P. Ehrenreich, Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker. Berlin 1905.

Navarette (Recueil des Voyages, par Purchas, p. 753) sagt, wenn er von diesem Vogel redet: „Ich habe zu Acapulco den König der Zopiloten oder Geyer gesehen; es ist einer der schönsten Vögel, die man sehen kann.“

Die erste naturwissenschaftliche Beschreibung des *Sarcoramphus papa* verdanken wir Francisco Hernandez, dem Leibarzt Philipps II. von Spanien. Er schrieb im Auftrag des Königs in Mexico „Quatro libros de la naturaleza y virtutes de las plantas y animales en la nueva España“<sup>1)</sup>. Die von mir im folgenden mitgeteilten Zitate über den Königsgeier, als den anfangs erwähnten Halsbandadler der Mexikaner, sind der 1651 in Rom erschienenen, durch Reccho gekürzten Ausgabe von Hernandez' Werk entnommen. „Man nennt den Cozcaquauhtli, welcher bei den Mexikanern Auras = der Glänzende heißt, Königin der Vögel . . . Der am höchsten fliegende und die Schwingen am weitesten ausbreitende Vogel, der kaum seinen Flug unterbricht, ist ein Einheimischer dieser Landschaft (Provinz). Während der Frühlingszeit brütet er und widersteht — unbeweglich auf dem Horst verharrend — mit unglaublicher Gewalt den gegen ihn anstürmenden Winden . . . Man sagt, daß die Indianer mit den Federn dieses Vogels äußere, quälende Geschwüre heilen usw.“

Dem außergewöhnlich schönen Farbenspiel des Königsgeiergefieders einschließlich der überraschend buntfarbigen Hautteile an Kopf und Hals wird weder die Beschreibung des Hernandez noch die all seiner Nachfolger völlig gerecht. Die meisten stimmen immerhin darin überein, ihn den glänzendsten und farbigsten Raubvogel zu nennen. Die, wie mir scheint, zutreffendste Beschreibung unter den Ornithologen, hat Ladislas Taczanowski ihm gewidmet in seiner „Ornithologie du Pérou“ (I, 81—83)<sup>2)</sup>. Er ist auch der einzige, der die uns wichtige Schnabelquaste deutlich beschreibt. D'Orbigny sieht von einer genauen Beschreibung des Vogels ab, gibt jedoch in seinem Reisewerk viele interessante Beobachtungen über seine Lebensformen, Vorkommen, Verbreitung, Verhalten, Benennungen usw. Wenn seine Behauptung richtig ist, daß der Königsgeier niemals an Orten lebt, an denen der Kondor vorkommt, so ließe sich daraus folgern, daß die Inka aus der Heimat des Königsgeiers kommen und die im alten Peru lange vor ihrer Zeit schon übliche Kondorverehrung dort erst kennen lernten. — Sehr zahlreich sind die Namen des Königsgeiers, die d'Orbigny gesammelt hat. „Weil die Aasgeier in franz. Guyana *ccurcumous* genannt werden, heißt er (nach Buffon) König der *ccurcumous*, bei den Guarani *iribu-rubicha*, König oder Anführer der *iribu* (Cathartes). Der Name ist derselbe, den man in Paraguay anwendet; denn die Guarani vom Stamm der Guarayos, die am 16. Grad im inneren Hoch-Peru wohnen, nennen unseren *Sarcoramphus urubu chi*. In der Sprache der Saraveca von Chiquitos nennt man ihn *acaso-amooré* (Häuptling der Vögel). In dieser Provinz hat er in jedem Dialekt seinen besonderen Namen. Die Chiquito nennen ihn *upamacaituch*, das die Cucigua verstümmeln in *pumacárich*, in Guaranoa heißt er *nanucutu*, in Samucu *nanüecuto*, in Morotoca *nanüoguto*, drei Namen, die offenbar die gleiche Wurzel haben. Die Otukè in der gleichen Provinz nennen ihn *acaracapa*, die Quitemoca *huitiara*, die Paunaca *chenacone*, die Paiconeca *isole*. Wenn wir uns zu den Sprachen der Mojo-Provinz wenden, finden wir einige, die seinem Namen bei den Paiconeca analog sind, in dem *isevi*, mit dem ihn die Baure und die Muchojeone bezeichnen; aber alle übrigen Namen, die er in derselben Provinz bei den anderen Stämmen trägt, haben nichts miteinander gemein, wie man an dem Namen *motojo* sehen kann, den ihm die Chapacura geben, an dem *kirapupui* der Itonoma, dem *irapachahua* der Cayavara, dem

<sup>1)</sup> Mexiko 1615.

<sup>2)</sup> Rennes près de Paris 1884.

*bocota* der Iten, dem *puicoroo* der Pacaguara, dem *talotalo* der Movima, dem *nicutuya* der Canichana und dem *chognoi* der Mojo. Die Spanier in Peru nennen ihn *buytre* (Geier) und die in Paraguay *cuervo blanco* (weißer Rabe), indem sie den Urubu mit einem der Farbe seines Gefieders durchaus entgegengesetzten Namen bezeichnen.“ — Über das Vorkommen des Königsgeiers sagt d'Orbigny: „Er scheint in den heißen Gegenden der beiden amerikanischen Continente verbreitet zu sein, allgemein in Mexiko, in Columbia, in Guyana, in ganz Brasilien, im östlichen Peru und Bolivia. Südwärts wandert er bis zum 28. Grad, bis Paraguay und Corrientes, wo



Abb. 17. „Königsgeier“ nach Buffon B IV, 428.

er allerdings selten wird; denn er scheint sich nicht gern aus den Tropen zu entfernen. Man trifft ihn niemals oben im Hochgebirge; höchstens bis zum 15. Grad südl. Breite erreicht er die Höhe von 5000 Fuß über dem Meeresspiegel . . . und verbreitet sich niemals bis zur gemäßigten Zone . . .“

Wegen der großen Bedeutung, die der Königsgeier in den Mythen Guyanas hat, sei erwähnt, was E. F. Im Thurn in seinem Reisebericht<sup>1)</sup> (S. 125/26) schreibt: „ . . . In natürlichen oder von den Indianern gerodeten und später verlassenen Waldblößen kommen Geier gern zusammen und zwar nicht nur die beiden gewöhnlichen Arten der Küste, sondern auch eine dritte und wirklich außerordentlich schöne. Die beiden Erstgenannten (*Cath. aura* und *Cath. urubitinga*) sind recht unedler Art. Aber der Königsgeier (*Sarcorampus papa*) ist ein größerer und höchst kraftvoll gebauter

<sup>1)</sup> „Among the Indians of Guiana“, (Brit. Gui.). London 1883.



Vogel; sein Gefieder zeigt schön gemischte Schattierungen von weiß, grau und schwarz; um seinen Hals schmiegt sich eine Krause von weichsten, grauen Federn, und der nackte Kopf ist nicht abstoßend wie bei den anderen Arten, sondern schön in seinem farbenfrohen Gemisch von gelb und rot.“ — Daß der obere Teil der Flügel und Rückenfedern weder weiß noch grau noch schwarz, sondern wie Taczanowski es nennt: isabellenfarbig, wie Brehm: lebhaft rötlichweiß, Hernandez: goldgelb — wobei er wohl ein rötliches Gold im Sinn hatte — erhöht die Pracht der Erscheinung dieses ungewöhnlich schönen, majestätischen Vogels. Gute farbige Abbildungen sind nach Martinet (Abb. 17) in Buffons „Histoire Naturelle des Oiseaux<sup>1)</sup> und nach W. Kuhnert in Brehms Tierleben<sup>2)</sup>. Nur die Schnabelquaste kommt bei beiden zu kurz, während sie auf den beiden Aufnahmen (Abb. 7 u. 8) aus dem Bildarchiv des Zoologischen Gartens in Berlin deutlich sichtbar ist.



Abb. 18. *Sarcor. papa* (Cod. Borgia) nach Seler I, 437.



Abb. 19. *Sarcor. papa* (Cod. Tell. Rem.) nach Seler I, 437.



Abb. 20. *Sarcor. papa* (Cod. Magliabecchiano) nach Seler IV, 599.



Abb. 21. *Sarcor. papa* (Cod. Tell. Rem.) nach Seler IV, 599.

In den „Ges. Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde von Eduard Seler wird der mexikanische cozcaquauhtli oft erwähnt (Abb. 18—21). So heißt es Bd. I, 437: „Cozcaquauhtli heißt Halsbandadler. In Molinas Wörterbuch wird als Bedeutung des Wortes angegeben „Aguila de cabeza bermeja“, „der Adler mit dem rothen Kopf“, und gemeint ist der Königsgeier, *Sarcoramphus papa* Dum., von den Spaniern „rey de zopilotes“ genannt . . . Der Geier hat einen kahlen Kopf; daher wird er zum Sinnbild des Alters, des langen Lebens, der Schwächen und Vorzüge des Alters. Denen, die unter seinem Zeichen geboren wurden, sagte man nach, daß sie ein hohes Alter erreichen . . .“ Ferner widmet Seler dem gleichen Geier in Band IV, S. 598ff. in der Abhandlung: „Die Tierbilder der mexikanischen und der Mayahandschriften“ unter Nr. 25 ein besonderes Kapitel: „Der Geier, und zwar der große Geier, der *Sarcoramphus papa*, der von den Mexikanern cozcaquauhtli „Halsbandadler“ genannt wurde, stellte in dem mexikanisch-mittelamerikanischen Kalender das 16. der 20 Tageszeichen dar . . . Von der Halskrause. nach der der

<sup>1)</sup> Paris 1770—1783.

<sup>2)</sup> Brehms Tierleben: Vögel I, 290. Leipzig und Wien 1911.

Vogel seinen Namen hat, ist in den Abbildungen nichts zu sehen [doch!] aber das fleischrote nackte Gesicht, die borstige Befiederung des Kopfes, die rote Farbe der Warzen, Falten und anderen Wucherungen der Kopfhaut, die weißliche Farbe der Schnabelspitze sind oft mehr oder minder deutlich angegeben (bei Seler Fig. 467—499). Als mythologischer Vogel und zur Veranschaulichung des Wortes *cozcatl*, „Geschmeide“, das er in seinem Namen trägt, ist er zumeist mit einem menschlichen Ohre und einem Ohrgehänge versehen.“ — Die Kopfbinde, die er in Fig. 476, 478 trägt, bringt den Vogel nach Seler mit dem Gott Quetzalcoatl in Verbindung. Seler sagt weiterhin: „Wenn auch der Königsgeier in den



Abb. 22. „Der Geier, der fünfzehnte der 20 Götter.“ Dresdener Handschr. nach Seler, IV.

Maya-Handschriften als Tageszeichen nicht mehr erscheint, so ist doch das Tier, das ja auch in hervorragendem Maße eine mythologische Figur ist, den Maya-Dokumenten nicht fremd. — In der Dresdener Handschrift ist der Geier zumeist nicht als Vogel, sondern als Dämon, in menschlicher Figur mit einem Vogelkopf dargestellt. Wir treffen ihn in dieser Gestalt als fünfzehnten der zwanzig Götter usw. (Abb. 22). Der Kopf ist glatt und kahl gezeichnet wie der Kopf des Adlers . . . , aber an der Stirnseite ist regelmäßig und ausnahmslos ein Element angegeben, das ich der Form halber als Bandschleife bezeichnen will, das vielleicht auch wirklich der Bandschleife entspricht, mit der der Geier in Fig. 476 und Fig. 478 dargestellt war. Und der kahle Kopf mit dieser Bandschleife ist die regelmäßige und Haupthieroglyphe des Geiers . . . Eine Annäherung an die natürliche Beschaffenheit des Vogels ist . . . dadurch hergestellt, daß der Leib des Dämons in abwechselnden Zonen schwarz und weiß gemalt ist. Das entspricht der Färbung des Tieres, das am Vorderrücken und dem Flügelbuge rötlichweiß, am

Bauche und den Beinen rein weiß, an dem übrigen und Hauptteilen der Flügel aber, sowie am Schwanze, tiefschwarz gefärbt ist . . .

Ornithologisch näher als die Geier der mexikanischen und der Maya-Handschriften kommt ihrem Vorbild in etwa ein dem Detmolder Landesmuseum gehörendes Vogelidol aus Bronze, das auf einer Insel im Titicacasee gefunden worden ist (Abb. 23). Mir scheint trotz der nicht befriedigenden Flügel die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß wir es hier mit einem Königsgeier und seinem eigentümlichen Schnabelschmuck zu tun haben, und die Fundstelle würde diesem Idol dann eine ganz besondere Bedeutung verleihen.

Wie dem auch sei, so bleibt für meine Überzeugung, daß der Königsgeier und sein Kopfbehang vorbildlich für die *masca paicha* gewesen sind, der beim Anblick des lebendigen Vogels gewonnene Eindruck am wesentlichsten. Jegliche Abbildung und jeder ausgestopfte Balg (z. B. im Museum f. Naturkunde in Berlin) bleiben weit hinter der Wirkung unseres Zoovogels zurück. Man mußte freilich besonderes Glück oder sehr viel



Abb. 23. Idol (Bronze). Landesmuseum Detmold.

Geduld haben, um ihn in seiner stolzesten Haltung beobachten zu können. Denn gewöhnlich verdeckte die „Halskrause“, in die er Kopf und Hals mit Vorliebe hineinduckte, viel von den besonderen Schönheiten und Eigentümlichkeiten gerade dieser Teile. Aber die „borta“ war immer sichtbar! — Und wiewohl sie als äußeres Merkmal eines Vogels nur ein kleines absonderliches Ding ist, mag es wohl sein, daß sie im Zusammenhang mit der *masca paicha* sich als wertvoll für die Herkunftsbestimmung der Inka erweisen wird. Denn der zeitlich und räumlich weitreichende Mythenkreis um den Sarcorampus papa lenkt die Forschung nachdrücklich über das peruanische Inkareich hinaus und begreift an den äußeren Grenzen Mexiko mit den Mayaländern sowie Guyana und große Teile Brasiliens mit der atlantischen Küste ein.

Es sei mir gestattet, an dieser Stelle der Verwaltung des Zoologischen Gartens in Berlin meinen ganz besonderen Dank für die gütige Unterstützung meiner ornitho-ethnologischen Arbeiten auszusprechen und ebenso dankbar des fördernden Interesses der Herren Prof. W. Krickeberg, Berlin, Prof. H. Ubbelohde-Döring, München, Prof. Melchior, Berlin-Dahlem und John T. Zimmer, New York, zu gedenken.

## II. Verhandlungen.

### Ordentliche Sitzung

Donnerstag, den 30. Januar 1941

Vorsitzender: Herr D. Westermann.

Herr R. Thurnwald hält einen Vortrag: „Alte und neue Volkslieder aus Buin. Aus den Ergebnissen von zwei Forschungsreisen nach den Salomo-Inseln“ (mit Lichtbildern). Vgl. die Abhandlung auf S. 13ff.

Neu aufgenommen wurden:

Herr Hauptschriftleiter Oswald Erdmann-Müller, Berlin-Lankwitz

Herr Oberstudiendirektor Friedrich Franz Stier, Berlin-Niederschönhausen

Frau Dr. Kira Weinberger, Wien

Herr Oberstudiendirektor Fritz Gerloff, Berlin-Pankow

Frl. Studienrat Erna Fleck, Berlin-Charlottenburg

Herr Studienrat Dr. Wilhelm Franzmeyer, Berlin-Charlottenburg

Herr Dr. Günther Wagner, Berlin-Treptow.

### Ordentliche Sitzung

Donnerstag, den 27. Februar 1941

Vorsitzender: Herr Eugen Fischer.

Herr H. Ubbelohde-Doering hält einen Vortrag: „Pacatnamu. Ausgrabungen der deutschen archäologischen Expedition nach Peru 1937—1938“ (mit Lichtbildern).

Neu aufgenommen wurden:

Herr Studienrat Friedrich Reinhardt, Berlin W

Frau Dores Sydow, Berlin SW.



## Ordentliche Sitzung

Donnerstag, den 20. März 1941

Vorsitzender: Herr Eugen Fischer.

Herr Kunkel hält einen Vortrag: „Wollin. Ausgrabungen auf dem Boden einer wikingerzeitlichen Großsiedelung“ (mit Lichtbildern).

Neu aufgenommen wurden:

Staatliche Augusta-Schule, Berlin

Herr Prof. Dr. Lothar Zotz, Prag

Institut für Ur-, Vor- und Frühgeschichte, Prag

Herr Dr. Adalbert Plott, Reichenberg

Herr Prof. Dr. J. Zander, Berlin-Lankwitz.

## Ordentliche Sitzung

Freitag, den 2. Mai 1941

Vorsitzender: Herr D. Westermann.

Herr W. Krickeberg hält einen Vortrag: „Der aztekische Tempelbau. Aus den Ergebnissen einer Studienreise nach Mexiko 1939—1940“ (mit Lichtbildern).

Neu aufgenommen wurden:

Germanisches Museum in Jena

Herr Prof. Dr. Adolf Mahr, Berlin

Landesamt für Vorgeschichte in Posen

Herr Dr. H. E. Kauffmann, Zollikon-Zürich

Herr Dr. Erich Buth, Berlin-Charlottenburg.

## Ordentliche Sitzung

Donnerstag, den 29. Mai 1941

Vorsitzender: Herr D. Westermann.

Fräulein Hilda Hedenus hält einen Vortrag: „Eine mandschurische Hochzeit“ (mit Filmvorführung).

Neu aufgenommen wurden:

Amt für Vorgeschichte, Teplitz-Schönau

Dr. Hans Findeisen, Berlin-Wilmersdorf

Dr. Wilhelm Bierhenke, Hamburg.

## Ordentliche Sitzung

Donnerstag, den 26. Juni 1941

Vorsitzender: Herr D. Westermann.

Herr J. D. Wölfel hält einen Vortrag: „Hauptprobleme von Weiß-Afrika, ethnologisch und sprachlich“ (mit Lichtbildern).

Neu aufgenommen wurden:

Herr Dr. Ernst Löhr, Berlin

Herr Dr. Richard Schröter, Berlin-Johannisthal

Fr. Editha Lessing, Berlin

Fr. Studienass. Helene Tritschler, Berlin.

### III. Literarische Besprechungen.

Die große Völkerkunde: Sitten, Gebräuche und Wesen fremder Völker.  
Herausgegeben von Dr. Hugo A. Bernatzik. Bibliographisches Institut AG., 1939, XII, 372; XII, 364; VIII 372 S. Lex.-8<sup>o</sup> geb. RM. 48,—

Da das vorliegende Werk nach Anlage und Absicht von großer Bedeutung nicht nur für den Völkerkundler, sondern mehr noch für den gebildeten Laien, an den es sich in erster Linie wendet, ist, haben wir es für angebracht gehalten, der allgemeinen Besprechung des ganzen Werkes in Heft 1—3 des 72. Jgs. der „Z. f. Ethnologie“ ausführliche Besprechungen der einzelnen Abschnitte durch verschiedene Fachleute folgen zu lassen. Wir hoffen, damit zur eingehenden Würdigung der Arbeit der einzelnen Mitarbeiter an der „Großen Völkerkunde“ wie zur Unterrichtung der Leser über die vorgelegten Forschungsergebnisse beizutragen.

Die Schriftleitung.

H. A. Bernatzik: „Historische Entwicklung und Zielsetzung der Völkerkunde“ Bd. I. (S. 5—12) und „Aufgaben der Kolonialethnologie“ Bd. I. (S. 13—56),

Bernatzik hat der von ihm herausgegebenen „Großen Völkerkunde“ zwei Aufsätze grundsätzlicher Natur vorausgeschickt. Ich folge gern der Aufforderung der Schriftleitung, diese besonders zu besprechen.

Der erste Aufsatz gibt einen kurzen Abriss der Geschichte der Völkerkunde. Dabei gerät der Verf. in die mißliche Lage, auch die heutigen Richtungen in der Völkerkunde und die Unterschiede ihres wissenschaftlichen Vorgehens und Verfahrens vor einem breiteren Publikum erörtern zu müssen. Er wendet sich dabei gegen die Konstruktion von „Kulturkreisen“, welche ja doch immer wieder revidiert werden müßten. Er sieht die „Hauptursache“ für diese Mängel „in der außerordentlichen und ungerechtfertigten Unterschätzung der wissenschaftlichen ethnographischen Arbeit gegenüber der ethnologischen“ (S. 10). Dieses Urteil wird gewiß Erstaunen hervorrufen. Es erscheint mir nicht nur irrig, sondern auch eine Verzeichnung des Tatbestandes. Die „Mängel“ liegen m. E. gerade in der unermesslichen Anhäufung ethnographischer Tatsachen ohne das Gefühl einer wissenschaftlichen Verantwortung gegenüber all diesem Stoff, und mit der Folge, daß eben die ethnologische Theoriebildung hinter dem Anhäufen von Stoff zurückbleibt. Wir sammeln und häufen Fakten auf Fakten, wie es scheint, immer in der stillen Voraussetzung, daß irgendwer einmal kommen und diesen ganzen Tatsachenstoff sichten und daraus eine wissenschaftliche Ethnologie aufbauen werde. Aber diese Hoffnung ist nichts als Flucht vor eigener Denkarbeit, zudem übersieht sie, daß es ohne theoretisch-ethnologische Gesichtspunkte überhaupt keine ethnographische Arbeit geben kann, die wissenschaftlich genannt zu werden verdient. Nicht die ethnographische, sondern die ethnologische Arbeit wird heute unterschätzt. Ich würde es sehr bedauern, wenn B. jetzt die „Ethnographie“ gegen die „Ethnologie“ ausspielen wollte (vgl. auch Sirokogorov, Ethnographie und Ethnologie. Arch. f. Anthr. XXIV, 1—7, 1938); das wäre genau so unfruchtbar wie früher die Schmidt-Koppersche Antithese von „kulturhistorischer“ und „naturwissenschaftlicher“ Methode in der Völkerkunde.

Ebenso unmöglich erscheint mir die Gegenüberstellung von „materiellen“ und „funktionellen“ Teilen einer Kultur, die B. S. 10f. vorbringt. Er kann doch nicht im Ernste sein, Fischreusen, Boote, Keulen, Idole usw. seien „nicht-funktionelle“ Erscheinungen! Bemerkt er nicht, daß diese Unterscheidung von „materiell“ und „funktionell“ ein Erbstück der materialistischen Denkweise ist?

Die Auseinandersetzungen über historische, psychologische, funktionalistische und soziologische Methoden in der Völkerkunde (S. 10ff.) sind nicht sehr klar, am wenigsten für den Laien. B.s Zweiteilung der Völkerkunde in eine

„theoretisch-historische Geisteswissenschaft“ und einen „naturwissenschaftlichen“ Zweig ist entschieden unklarer als die von ihm erwähnten Ausgleichsversuche von Thurnwald, Krause, Thilenius und mir, und in ihrer schlagwörtlichen Kürze für den Laien nur verwirrend und darum wertlos.

Der zweite Aufsatz betitelt sich „Aufgaben der ‚Kolonialethnologie‘“. In ihm wird, wenn ich B. recht verstehe, so etwas wie eine angewandte Völkerkunde versucht. Die Frage erhebt sich, ob der Begriff der „Kolonisation“ hierzu ausreicht. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Kolonisation eines der Hauptphänomene der menschlichen Geschichte gewesen ist und noch ist. Aber kann man darum den Gesichtspunkt der Kolonisation (d. h. der kolonialen Überlagerung eines Ethnos durch ein anderes) wirklich zum Angelpunkt der Völkerkunde machen? Das würde eine radikale Zweiteilung der Menschheit in Kolonisatoren und kolonisierter Völker bedeuten. Aber viel Völker sind beides, z. B. Chinesen, Hindus, Westafrikaner. Meint man aber mit „Kolonialethnologie“ die wissenschaftlichen Grundlagen für die koloniale Arbeit des deutschen Volkes, so würde sich eine solche Wissenschaft doch wohl mit einer Völkerkunde von Afrika decken, und die Bände II und III der Bernatzikschen „Großen Völkerkunde“ wären überflüssig; denn die Japaner, Chinesen, Hindus, die Lateinamerikaner usw. würden sich wohl doch dafür bedanken, unter deutschen „kolonialetnologischen“ Gesichtspunkten beschrieben zu werden. Hat B. diese Konsequenzen nicht bedacht? — Im übrigen begreift man nicht recht, was die Geldendmachung des „kolonialetnologischen“ Gesichtspunktes im Rahmen des Gesamtwerkes eigentlich soll, wenn von den Bearbeitern der einzelnen Länder bzw. Völkergruppen die modernen Veränderungen in den Eingeborenenkulturen gar nicht berücksichtigt, z. T. sogar ausdrücklich aus der Betrachtung ausgeschlossen werden. Darin liegt für die einzelnen Bearbeiter natürlich kein Vorwurf (eher handelten sie in weiser Selbstbeschränkung, denn es fehlt eben doch sehr an theoretischer Klärung sowohl wie an Vorarbeiten für eine Behandlung der modernen Anpassungs- und Umstellungsfragen), aber es klafft hier doch eine Lücke zwischen Programm und Durchführung bei Bernatzik.

Tatsächlich geht aus B.s weiterer Darstellung hervor, daßer etwas ganz anderes meint als „Kolonisation“, nämlich die Erscheinung der sog. „Europäisierung“ der Erde, also nicht die ethnische, sondern die zivilisatorische Überlagerung. Leider aber verkennt er das Problem. Er gibt zwar zu: „Wohl ergeben sich vielfach beim Zusammenstoß von Stadt- und Landkultur in Europa ähnliche Phänomene. Sie unterscheiden sich nichtsdestoweniger in grundlegender Weise von den Vorgängen, die sich abspielen, wenn Naturvölker mit der Zivilisation in Berührung kommen. Das Erbgut der Bauern und das der Städter ist innerhalb des gleichen Volkes ursprünglich das gleiche, bevor andere Komponenten, wie z. B. Landflucht bzw. Stadtzuwanderung oder Berufsgliederung auf dem Lande selbst die Erbmasse differenzierten. Ohne jede Schwierigkeit ist es daher dem Bauernburschen, der die Erziehung eines Stadtkindes erhält, möglich, die Stadtkultur restlos in sich aufzunehmen, um so leichter, als gerade sein Nervensystem unverbraucht und sein Organismus nicht durch das Stadtleben geschwächt ist. Das Gegenteil ist bei den Eingeborenen der Fall. Niemals wird es gelingen, den Angehörigen einer echten Primitivrasse zu einem Volleuropäer zu machen“ (S. 13). Diese Ausführungen treffen den Kern der Sache nicht. Hat B. niemals darüber nachgedacht, was aus unserem Volke und Volkstum durch weiterschreitende Verstärkung werden kann? Es handelt sich gar nicht um das Problem der „Europäisierung“, oder vielmehr: das zugrunde liegende Problem ist mit dem Ausdruck „Europäisierung“ in einer vorwissenschaftlichen Weise bezeichnet<sup>1)</sup>. Sondern es handelt sich um die Auseinandersetzung zwischen technisch-zivilisatorischen und volkstümlich-seelenhaften Kräften. Und dieses Problem besteht heute überall auf der Erde, auch bei uns (zwischen Stadt und Land, Generation und Generation, ja selbst innerhalb der einzelnen Menschen).

Die übrigen Erörterungen des Problems der „Europäisierung“ oder der „Anpassung“ der exotischen Völker scheinen mir fast alle unter der naiven, weil vorwissenschaftlichen Annahme zu leiden, als ob wir genau wüßten, was „Europa“ ist. Diese Voraussetzung erscheint nicht weniger naiv als die selbstverständliche christliche Ausgangsbasis aller mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Betrachter der fremden Völker. Im letzten Hefte dieser Zeitschrift (S. 3) hat Eberhard die Forderung aufgestellt: „Auch das heute so beliebte Thema des Kulturwandels der primitiven Völker infolge des Einflusses der westlichen Hochkultur wird sich nur dann erfolgreich bearbeiten lassen, wenn man neben der ethnologischen Untersuchung des betreffenden primitiven Volkes auch eine entsprechende Untersuchung der einwirkenden Hochkultur vornimmt.“ Ich gehe

<sup>1)</sup> „Amerikanisierung“ bezeichnet den Sachverhalt bereits viel treffender.



noch einen Schritt weiter und behaupte, daß wir unsere Aufmerksamkeit auf die Struktur der Auseinandersetzung zwischen beiden Kulturen selber richten müssen, wie ich u. a. in meiner „Methodik“ gefordert habe. Wir müssen den Aberglauben abstreifen, als ob die „europäische Vollkultur“ (Bernatzik) eine allseits bekannte, einheitliche und ohne weiteres einsetzbare Größe sei. Sie ist dies keineswegs. Sie ist auch keine konstante Größe. Es unterliegt z. B. keinem Zweifel, daß sie aus der gegenwärtigen Weltkrise als stark veränderte Struktur hervorgehen wird. Alle kulturelle Auseinandersetzung ist eben lebendig und dynamisch, sie summiert nicht bloß, sie produziert.

Vielleicht fühlt B. sich solchen „völkerpsychologischen“ Erwägungen gegenüber als „Praktiker“. Ich wüßte aber nicht, wie ohne sie eine wissenschaftliche Lehre von der kulturellen Anpassung aufgebaut werden könnte.

In seinen weiteren Ausführungen befaßt sich B. mit der Bevölkerungsbewegung. Er weist auf den Bevölkerungsrückgang bei fast allen Naturvölkern hin, die mit der Zivilisation in Kontakt kamen. Zutreffend schreibt er S. 15: „Im übrigen ist eine derartige Entwicklung keineswegs auf den Zusammenstoß von Naturvölkern und Trägern der europäischen Vollkultur beschränkt. Sie zeigt sich, wenn auch in entsprechend abgeschwächter Form, überall dort, wo Völker höherer Kultur auf solche niederer Kultur stoßen und versuchen, letzteren ihre Wohnsitze streitig zu machen. Dies ist beispielsweise in Ostasien der Fall, wo die Chinesen die unter ihrer Oberhoheit stehenden Fremdvölker, wie Lolo, Yao, Meau, Lahu usw. in blutigster Weise unterwarfen und aus ihren angestammten Wohnsitzen vertrieben.“ Hier liegt ein Problem des ethnischen und kulturellen „Gefälles“ vor. Die Fragen der Entstehung von Rückzugsvölkern, der „Umvolkung“ und Völkerdifferenzierung wären hier zu erörtern gewesen. Es geht dies freilich nicht, ohne eine Sichtung und Verarbeitung längst vorliegenden ethnographisch-historischen Materials, also nicht ohne „Ethnologie“.

Im einzelnen geht dann B. auf die Ursachen des Bevölkerungsrückgangs bei Naturvölkern ein und bringt die einzelnen Faktoren, Untergrabung der wirtschaftlichen Basis, Ausrottung, Spezialisierung, rassische, soziale und psychische Faktoren zur Sprache. Auch die Rolle der Missionen, der Eingeborenearbeit, der Gesundheitsfürsorge wird erörtert. Lichtbilder weisen sinnfällig auf die Schädlichkeit europäischer Kleidung bei Negern hin.

In einem weiteren Abschnitt befaßt sich B. mit der „Verhinderung der Zivilisationsschäden und Zukunftsrichtung der modernen Kolonisation“. Die Erhaltung der farbigen Völker sei wünschenswert, weil ein Teil der von ihnen besiedelten Gebiete für dauernde Besiedelung durch Weiße ungeeignet sei, wenigstens soweit schwere körperliche Arbeit verlangt werde. Diese Gebiete kommen also nur als Rohstoffquellen in Betracht, erfordern aber für deren Erschließung den eingeborenen Arbeiter (S. 35). Die Notwendigkeit ethnographischer Untersuchungen als Voraussetzung für die Anwendung zweckentsprechender Kolonialmethoden wird betont (S. 6). Als Ergänzung sind psychologische und psychotechnische Untersuchungen notwendig (S. 37). B. setzt sich weiterhin für die Bestallung von Regierungsethnologen „mit entsprechender rassenbiologischer sowie psychologischer Vorbildung“ ein (S. 37). Alkohol und Rauschgifte seien zu verbieten, die hygienischen Bedingungen zu verbessern. Dazu werden ins einzelne gehende Vorschläge gemacht. „Wir werden die mit einer geregelten Kolonialtätigkeit absolut nicht zu vereinbarenden Sitten wie Kriege, Kopfjagden, Geburtenbeschränkungen usw. verbieten, gleichzeitig aber trachten, andere Spannungsmomente an die Stelle zu setzen (Tierkämpfe, Feste, Sport, Wettkämpfe, Jagd usw.). Wir werden nicht nur alles vermeiden, was die Lebensfreude der Eingeborenen beeinträchtigen könnte (wie dies mit Vorliebe von den Missionen veranlaßt wird!)“ (S. 38). „Mit aller Strenge ist darauf zu sehen, daß bei Völkern, die nicht gewohnt sind, sich den Körper mit Stoffen zu bedecken, keine europäischen Kleidungsstücke eingeführt werden. Handelt es sich um völlige Nacktgeher und sollte diese Sitte das ‚moralische Empfinden‘ der Kolonisatoren verletzen, so hat man sich unter allen Umständen mit einem Schurz aus Bast oder Gras zu begnügen, wie ihn die Eingeborenen leicht selbst herstellen können (S. 39, ähnlich S. 42 und 54). Die Anwendung farbiger Arbeiter soll ausschließlich Sache der Kolonialregierung sein, um die Mißbräuche privater Arbeitsvermittlung auszuschalten (S. 40). Gegen die stammliche Entwurzelung der angeworbenen Arbeiter werden besondere Maßnahmen vorgeschlagen.“

Als ein Beispiel vernünftiger Politik gegenüber einem spezialisierten Volke erwähnt B. die Lappenpolitik der schwedischen Regierung seit 1925, die den Versuchen zur Seßhaftmachung der Lappen ein Ende bereitere und auf die Ergeschlagen. Die Hauptschwierigkeit für diese schwedische Lappenpolitik scheint mir allerdings darin zu liegen, daß die seßhaften Lappen heute bereits die noma-

dische Lebensweise verachten und entrüstet die Zumutung von sich weisen, daß man sie der Vorteile der seßhaften Lebenshaltung berauben und sie wieder in das harte und entbehrungsreiche nomadische Dasein zurückstoßen wolle. Das „zivilisierte“ Dasein ist schon in einem solchen Maße Verhaltensmuster und Wertmaßstab geworden, daß es mindestens sehr fraglich ist, ob dieser Prozeß sich wird aufhalten lassen. Und was die von B. belobten Lappenschulen betrifft, so weisen Kenner der Verhältnisse darauf hin, daß gerade diese Schulen die Entvolkung der Lappen beschleunigen, weil der Unterricht in schwedischer Sprache stattfindet.

Im ganzen sehe ich alle diese Anpassungsprobleme sehr viel härter an als B., und ich bewundere aufrichtig den Optimismus, mit dem er sie scheinbar anpackt, in Wahrheit aber nur berührt.

Einige Seiten werden schließlich noch der Frage der Rassenmischung gewidmet. Mit Recht weist B. auf die schädlichen biologischen und sozialen Wirkungen einer Vermischung zwischen Weiß und Farbig hin. Er befürwortet ein Aufgehen der Mischlinge in der Gemeinschaft der niedrigeren Rasse. Einer Vermischung innerhalb der farbigen Rassen will er keine Hindernisse in den Weg legen (S. 51).

Es ist natürlich, daß B. auf diesen wenigen Seiten die Fragen der kulturellen Neuanpassung der farbigen Völker nur in sehr vergrößerter Form erörtern kann. Die sehr bestimmte Art, wie er seine praktischen Forderungen vorbringt, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die wissenschaftlichen Grundlagen für eine planvolle kolonisatorische Arbeit größtenteils noch erarbeitet werden müssen, vor allem nach der psychologischen Seite. Wir kennen bisher meist nur die Fehler und Verkehrtheiten früherer Methoden, wissen aber noch wenig, wie wir positiv verfahren sollen. Auch B.s praktische Forderungen sind ja größtenteils negativer Art. Zudem kommt es bekanntlich weniger auf die „Maßnahmen“ an, als auf den Geist ihrer Durchführung. Unter diesen Umständen hätte man von B. gern ein Wort über den Selbstwert der Volkstümer gehört. Ein solches Wort vermißt man schmerzlich. Er nöchte vielmehr „ethische Motive beiseite lassen“. „Denn leider hat es sich überall auf der Welt erwiesen, daß, wenn ethische Motive mit den wirtschaftlichen Interessen der weißen Kolonisatoren in Widerspruch standen, erstere nur von denjenigen Völkern beachtet wurden, die keinerlei wirtschaftliche Interessen zu verfolgen hatten und denen die Möglichkeit einer praktischen Einflußnahme fehlte“ (S. 35). Bis jetzt, freilich. Aber B. wird wohl mit mir darüber einig sein, daß dies die Grundsätze der Konquistadoren und der plutokratischen Ausbeuter waren. Wir aber wollen doch nationalsozialistische Kolonialpolitik, d. h. Volkstumpolitik treiben, die auf die Anerkennung des eigentümlichen Wertes jeder gewachsenen Kultur gegründet ist und aus dieser Anerkennung allein ihre Rechtfertigung erhält.

W. E. Mühlmann (z. Z. im Felde).

Theo Körner: Indonesien, (Bd. III, S. 251—294).

Hans Nevermann: Südsee, (Bd. III, S. 295—364).

Bernatziks dreibändige Völkerkunde hat bereits in der vor 18 Jahren erschienenen „Illustrierten Völkerkunde“ (Herausgeber: Georg Buschan) einen ebenso starkbändigen wie dem Inhalt nach ebenbürtigen Vorgänger gehabt. In diesem Werk sind wie in Bernatziks Völkerkunde Südsee und Indonesien gesondert behandelt worden, und es liegt die Frage nahe, ob die vorliegende Ausgabe, soweit es sich um die Abschnitte „Südsee“ (Verfasser Hans Nevermann) und „Indonesien“ (Verfasser Theo Körner) handelt, einen Fortschritt gegenüber der Völkerkunde Buschans darstellt. Dies kann ohne weiteres bejaht werden, denn jene Völkerkunde zeigt in den Abschnitten Ozeanien (Verfasser Buschan) und Südostasien (Verfasser von Heine-Geldern) bei aller wissenschaftlichen Tiefe in der Anlage des Stoffes keine einheitliche klare Linie, teilweise sind sie vergleichend (Abschnitt Neuguinea und die „mittleren Kulturen“, S. 801), zum andern wiederum streng geographisch gegliedert. Dieser für ein Handbuch unangenehm empfundene Nachteil wird von den Mitarbeitern in Bernatziks Völkerkunde vermieden: der Stoff ist durchweg geographisch geordnet und bleibt dadurch bei aller Fülle des Materiales übersichtlich!

Körner setzt an den Anfang seines Abschnittes „Indonesien“ einen für das Verständnis der Völkergeschichte wichtigen Überblick über die erdgeschichtliche Entwicklung dieses Inselgebietes, in das die Malayische Halbinsel und die Insel Formosa zu Recht mit einbezogen werden. Die reichhaltige rassische Gliederung wird durch Beigabe mehrerer Karten leichter verständlich. Sehr angenehm empfindet der Benutzer eine Zusammenfassung über die frühgeschichtlichen Funde verschiedener Zeitperioden. Wenn auch auf geringem Raume unmöglich Vollständigkeit des Materials erwartet werden kann, so hätte man doch



gern die Grabungsforschungen von A. Bühler auf Timor und Roti genannt gesehen, die Fritz Sarasin vergleichend bearbeitet hat (in: Verhandlg. d. Naturf. Gesellschaft, Basel, Bd. 47, 1936). Denn diese Funde gleichen den paläolithischen Formen des Magdalenien und Mousterien der Alten Welt, sie gehören vermutlich der Walzenbeilkultur an, die von Norden (Japan?) nach Süden gewandert ist.

Nach kurzem Überblick über die Rassenelemente entwickelt Verf. ein Bild vom Kulturaufbau Indonesiens, der besonders kompliziert ist, weil sich Rasse, Sprache und Kultur nicht mehr decken. Wie bereits erwähnt wurde, ist mit gutem Recht die Halbinsel Malakka dem Abschnitt Indonesien eingegliedert worden, daran schließen sich die Nikobaren, Andamanen, Sumatra mit den Westinseln Nias, Engano, Mentawai, dann Java mit Resten der altertümlichen hinduistischen Badui und den Tengeresen, Nachkommen des alten Reiches Madjapahit. Raumnot mögen wohl den Verf. bewogen haben, die Kleinen Sunda-Inseln in einem einzigen Abschnitt abzutun, obwohl es besser gewesen wäre, wenigstens Bali und West-Lombok wegen ihres hinduistischen Charakters von den übrigen kleinen Sunda-Inselgruppen abzutrennen.

Es folgen dann die Abschnitte Borneo, Celebes, Molukken, Philippinen und Formosa; letzteres hat, abgesehen von jungen chinesischen und japanischen Siedlern, eine rein altmalayische Bevölkerung und wurde deshalb zu Recht in den Abschnitt Indonesien übernommen.

Nevermann hat das ihm zugewiesene Arbeitsgebiet „Südsee“ unter Berücksichtigung rassischer und sprachlicher Gesichtspunkte ebenfalls geographisch geordnet. Neuguinea wird außerhalb Melanesiens gesondert behandelt, es werden dabei als größere Kulturprovinzen voneinander unterschieden: das Gebiet westlich der Triton-Bai, das zwischen Digul und Fly-Fluß, das der Oberläufe beider Flüsse, weiterhin Inner-Neuguinea bis zur Nordküste (die beträchtlichen kulturellen Unterschiede dieses Raumes werden mit Rücksicht auf den knappen Platz nur angedeutet), es folgen die Sepik-Kulturen mit Malu als wichtigstem Grenzpunkt, das weithin an der Südgrenze von Kaiser-Wilhelmsland sich erstreckende Hagen-Purari-Chapman-Gebiet, das nicht allein zwei verschiedene anthropologische Elemente aufweist, sondern auch noch mancherlei Abstufungen im Kulturbesitz zeigt (z. B. in Kleidung, Hausbau, Siedlung). Es folgen der obere Strickland-Fluß mit nomadisierender Bevölkerung, das verhältnismäßig einheitliche Papua-Golf-Gebiet, die Inseln der Torres-Straße, die Südostküste von Papua mit zahlreichen Einzelkulturen, wie Mekeo und Motu, die Louisiaden und Trobriand-Inseln (unter den Besonderheiten dieser Kulturprovinz wären die schön geschnitzten Betelgeräte zu nennen gewesen), dann die Küste von Kaiser-Wilhelmsland mit den papuanisch-melanesischen Kulturzentren Astrolabe-Bai und Huongolf. Zu dieser auf gedrängtem Raume vorbildlich gebotenen Kulturgruppierung Neuguineas würde der Benutzer eine Sonderkarte dieser Insel angenehm empfinden.

Es folgen die einzelnen Inselgruppen Melanesiens, von denen besonders klar die Admiralitäts-Inseln mit ihren vier Bevölkerungsgruppen herausgearbeitet sind. Auf die Vielfalt der Kulturen auf den Neuen Hebriden wird nur hingewiesen (S. 335), bei der starken gegenseitigen Vermischung unterbleibt aber eine getrennte Behandlung. Den Abschluß bilden die Abschnitte Polynesien und Mikronesien.

Für eine spätere Neuausgabe des Werkes würde sich die Angabe wichtiger Literatur empfehlen, um so die dem Autor durch knappe Raumzuteilung auferlegte Beschränkung im Stoff für den interessierten Leser zu überbrücken. — Das Bildmaterial ist sehr reichhaltig und schön, die ethnographischen Gegenstände (Abb. 255, 256) lassen leider die Schönheiten der Verzierung nicht erkennen; diese Bilder müßten in größerem Maßstab erscheinen.

Hans Damm.

**Peters Hermann: Haustier und Mensch in Libyen. Wissenschaftliche Ergebnisse einer Reise in Nordafrika. Mit 4 Farbtafeln und 79 Lichtbildern. Oehringen, Hohenlohesche Verlagsbuchhandlung Ferd. Rau, 1940. 148 S. 8° geb. RM. 6.—**

Der Verf. bewegt sich auf Bahnen, deren Lücken gerade der Ethnologie oft schmerzlich aufgefallen sind. So erweckt schon der Titel großes Interesse, und nach beendeter Lektüre hat man das Gefühl einer echten wissenschaftlichen Bereicherung. Eine hervorragende sachliche Auffassungsgabe und eine wohlthuende Kenntnis der komplexen Problematik bringen auf 148 Seiten mehr Bestätigungen und heuristische Anregungen als viele Wälzer.



Die nähere Betrachtung der domestizierten Tiere in ihrer Wechselwirkung vom und zum Menschen wird zunächst vom Verf. in der Einleitung allgemein charakterisiert. Auf drei grundsätzliche Dinge wird hier aufmerksam gemacht: Auf die Gleichwertigkeit und die Gleichartigkeit der Veränderungen der physischen Rassenmerkmale bei Mensch und Tier als Ergebnis der Domestikation bei beiden Teilen (vielleicht ergibt sich hieraus die Möglichkeit der näheren Definition der Grenze der Umwelteinflüsse auf den Menschen — etwa durch die Annahme, daß diese Einflüsse beim Menschen nicht weiter reichen können als beim Haustier!); auf das formale Wollen („blutgebundenes Stilgesetz“) der züchtenden Volksgruppe, da eben bei der Zucht nicht nur Nützlichkeitsstandpunkte beteiligt sind — und mit dem eben genannten Punkt zusammenhängend — auf die Symbiose, d. h. die Konstanz des engen Zusammenlebens der einzelnen menschlichen Gruppen mit den für diese immer gleichen charakteristischen Tierformen. Einige geschichtliche Daten sowie ein für den Laien abrundendes plastisch geschriebenes Kapitel über Landschaft und Siedlung beschließen die Einführung.

Der anschließende anthropologische Teil dient der Analyse des gemischten Volkstums und führt zu einer Stützung der von H. Baumann auf kulturkundlicher Basis gewonnenen These von der eurafrikanischen Jägerkultur, die anscheinend P. nicht bekannt ist was daher für beide Teile um so erfreulicher ist durch die damit dokumentierte Unabhängigkeit in der Forschung.

Die Untertitel seien kurz angeführt: Kurzköpfe, Spuren der Cromagnonrasse, Orientalide, Mediterrane, die Berberfrage, die negride Beimischung, khoisanide Einschläge?, die Juden in Libyen. In der Hamitenfrage schließt sich P. der bekannten Ansicht von E. Fischer an. Die Kurzköpfe werden als Armenider Einschlag bestimmt, unter Cromagnonrasse begreift der Verf. die Reste der „blonden Berber“, das schon so oft aufgefallene fälsche Element, das er als von Spanien eingewandert betrachtet. Den wesentlichsten Teil der Küstenbevölkerung stellen die Orientaliden dar. Dem europäischen Rassenkreis zählt P. die Mediterranen und die Berber zu, die letzteren werden zugleich als eine ausgeglichene Mischung von Mediterran- und Cromagnonblut vermutet (was auch ethnologisch als wahrscheinlich angenommen werden muß. Soziologisch erscheint die Ausgeglichenheit dieser Mischung schon durch die Gemeinsamkeit in der bäuerlichen Haltung beider Rassen mitbedingt). Das wirksam gewordene Negerblut scheint auf sehr alte Infiltrationen zurückzugehen — neuere sind natürlich immer vorhanden. Wertvoll ist der Hinweis auf die „Wurmresser“, kleine, in der Wüste lebende Horden, die den schon erwähnten khoisaniden Einschlag, wie man an dem einen abgebildeten Individuum sehen kann, in erstaunlicher Prägung zeigen. Eine noch hypothetische Übereinstimmung besteht zwischen dem alten langbeinigen Haarschaf Libyens und dem der Hottentotten zu bestehen. Die alte jüdische Gemeinde Tigrinna scheint den alten Dapper bestätigen zu wollen, der einmal von den Eingeborenen des Sudan berichtet, daß sie der mosaischen Religion gewonnen worden waren, hier in Libyen sind diese Proselyten Berber.

Unter den Haustieren nimmt der Hund als afrikanisches Jedermannshaustier eine besondere Stellung ein. Der Verf. stellte drei Haupttypen in Libyen fest, den Negerterrier, den weißen Hütehund und den Lugh, den Jagdwindhund. Jedenfalls ergibt sich, daß der Terrier der westafrikanischen (nigritischen) Kultur zuzurechnen ist. Sein Vorhandensein in Nordafrika wird auf den Sklavenhandel und die alte negride Besiedlung Libyens zurückgeführt. In dem Berberhund findet P. deutliche Beziehungen nach Spanien, zur Cromagnonrasse und sogar zum württembergischen Schäferhund — jedenfalls handelt es sich um eine uralte Rasse. Interessant sind auch die Parallelen zum Eskimohund. Dagegen sind die Windhunde ziemlich klar als Leitrasse der Orientaliden zu erkennen. Für das Dromedar kommt der Verf. zu dem Ergebnis, daß es auf zwei Wegen und zu verschiedenen Zeiten nach Afrika gelangt ist (immer von Osten), zum erstenmal mit den Hamiten, ohne daß es dabei bis zur Küste vordringen konnte und zum zweitenmal durch die islamisierenden Arabereinfälle. Der Esel gelangte vermutlich durch Vermittlung hamitischer Stämme nach Libyen. Das ramsköpfige schwere europäische Pferd (Bauernpferd) in der Hand des Berbers erweist sich als enger Verwandter liberischer Pferdeformen, ebenso scheint auch das Rind an der Küste mit mitteleuropäischen Formen zusammenzuhängen. Die im wirtschaftlichen Leben eine so große Rolle spielende Ziege ist schon seit langer Zeit in Nordafrika heimisch, ob berberischen oder hamitischen Ursprungs, ist noch ungewiß. Die Schafe gehören in großer Mehrheit dem vorderasiatischen Fettschwanztypus an — die selteneren Langbeinschafe sind eine Wüstenform, verwandte Arten finden sich in Westafrika, Oberägypten und im Hottentottenschaf.

Die Bearbeitung der gesammelten Hand- und Fingerabdrücke durch Eva Matthée schließt diese verdienstvolle Arbeit ab. Zahlreiche Tabellen, Verbreitungskarten und Tafeln mit Maßangaben unterbauen das Ganze. Die Photographien sind durchweg gut. Hoffentlich gelingt es dem Verf. auf der Spur zu bleiben. Ein anthropo-botanisches Pendant wäre uns sehr willkommen.

J. Glück.

Meyer, Johann Jacob: *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*. Ein Beitrag zur vergleichenden Religions- und Kulturgeschichte, Fest- und Volkskunde. Zürich, Niehans, 1937. (12), 238, (4), 267, (4), 340 S.

Das letzte, umfangreiche Werk des am 2. April 1939 verstorbenen Sanskritisten und Volkskundlers J. J. Meyer deutet durch seinen Untertitel schon den weiten Rahmen an, der seinen Inhalt umspannt. Eine fast verwirrende Fülle von Tatsachen aus den genannten und benachbarten Gebieten ist hier vereinigt und gruppiert um drei indische Feste, deren Zurückführung auf Fruchtbarkeitsriten den Angelpunkt der Untersuchungen bildet. Die Einteilung des Buches ist damit gegeben. Sie wird auch äußerlich durch die selbständige Paginierung der drei Stücke hervorgehoben: I. Kāma. Der altindische Liebesgott als Vegetationsdämon und sein Fest. Mit einem Anhang: Vom Grund der Segenswirkung der Glocke. II. Bali. Gott Saturnus, sein Fest und Allerseelen in Indien. III. Indra. Der altindische Gott der Frühlingssonne und der Fruchtbarkeit und sein Fest. Mit einem Anhang: Varuṇa als chthonischer und Wachstums-gott. Dazu kommen umfangreiche Nachträge in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 46, 1939, S. 47ff.

Der erste Teil behandelt das Holī-Fest am Vollmond des Frühlingsmonats Phālguna, das als Fest der vierten Kaste starke Verwandtschaft mit dem abendländischen Karneval hat. Der zweite Teil ist benannt nach dem Dämon Bali, dem einst, als er übermächtig geworden, auf Bitten der Götter Viṣṇu als Zwerg die Weltherrschaft abgewann, indem er sich von dem Freigebigen so viel Land ausbat, wie er mit drei Schritten abmessen könne. Seitdem ist Bali in die Unterwelt verbannt. Sein Fest, bei dem er für einen Tag und für eine Nacht heraufsteigen darf, ist das Lichterfest Dīvalī zur Erinnerung an die Abgeschiedenen am Neumond des Herbstmonats Āśvina. Das dritte Fest endlich besteht in der Errichtung eines nach Indra benannten „Maibaums“, wird aber in verschiedenen Landschaften Indiens in verschiedenen Monaten des Sommers oder Herbstes gefeiert und ist weniger allgemein verbreitet. In dem dem Gotte Varuṇa gewidmeten Anhang steht im Mittelpunkt ein viertes, heute allerdings nicht mehr gefeiertes Fest, das altindische Roßopfer, das ein erdbeherrschender König darzubringen hatte.

Wie es sich bei diesem Fest vorwiegend um vedische Riten und Vorstellungen handelt, so sind auch die anderen Teile keineswegs auf die heutigen Feiern beschränkt. Stets geht M. aus von den Angaben der Sanskritliteratur und bringt viele Übersetzungen und Interpretationen, wobei er seiner Art entsprechend auch vor den dunkelsten Stellen nicht halt macht. Der zweite Teil Bali gibt sich geradezu als fortlaufende Interpretation der Vorschriften über das Lichterfest im Bhaviṣṣyottara-Purāṇa, einem jungen und ziemlich schlecht überlieferten Textstück.

Daß überall Parallelen jeder Art herangezogen werden, versteht sich bei J. J. Meyer und der erwähnten Vielseitigkeit des Buches von selbst. Aber hier liegen auch die Ursachen seiner Schwäche. Es werden bei dieser bunten Sammlung von Bräuchen aus allen Ländern der Erde Dinge nebeneinander gestellt, deren Beziehung oft höchst fraglich erscheint. Und vor allem ist die Deutung des ursprünglichen Charakters der behandelten Götter oft sehr gewaltsam. Das Ganze steht stark unter der Tendenz, alles aus der Fruchtbarkeitsmagie und der sexuellen Sphäre zu deuten.

Zweifelloso sprechen solche Vorstellungen, die in Indien, namentlich im hinduistischen, ja lebendiger und unverhüllter zutage treten als in Europa, nicht nur beim Holī-Fest mit, auf dessen Wesen M.s Deutung ohne weiteres zutrifft, sondern auch bei den anderen Volksfesten, aber als Beiwerk — bei welchem wahren Volksfest läge das nicht nahe! Nach M. dagegen ist darin der Kern und Sinn dieser Feste zu suchen, und nicht nur der Feste selbst, sondern auch der dabei gefeierten Gottheiten, und jedes Brauches und jeder Einzelheit dieser und anderer, indischer und nichtindischer Bräuche. Als Beispiel für die wissenschaftliche Methode des Werkes und besonders dafür, wie die Herleitung aus dem Erotischen nicht selten an den Haaren herbeigezogen wird, sei nur auf die Art verwiesen, in der die Verbrennung von Beifuß, Artemisia, in euro-



päischen Ländern gedeutet wird, die Unglück bannen soll: „omne infortunium“, „cuncta infortunia“, „all mein unglück“ sagen die angeführten drei Quellen (I, S. 44f.). M. folgert: „Unglück in der Liebe ist immer ein sehr großes Unglück und war hier ursprünglich wohl allein das durch die Verbrennung der Artemisia gewendete infortunium, gewendet dadurch, daß diese Verbrennung Liebesbrand in der geliebten Person, wie eben überhaupt, entzündete. Gerade beim Johannistfest tritt ja noch merklich hervor, wie sehr es ein Fest der Liebe ist. Wir dürfen uns durchaus nicht durch die Tatsache, daß vom Volk so oft der Schutz gegen Wetterschlag, Feuersbrunst, Hexen, Krankheit usw. als Zweck bei diesen Feiern und Bräuchen angegeben wird, verleiten lassen, da einfach Lustration zu sehen, sondern müssen auch hier den allbekannten und wer weiß wie vielfach variierten Glauben als ursprünglich erkennen, daß geschlechtliches Glied und geschlechtliche Kraft magisch Segen, z. B. auch unmittelbar Krankenheilung und damit natürlich auch Unheilsabwehr wirke“ (S. 45).

Mit einer verwandten Methode wird Indra, der göttliche Drachentöter, zum „Vegetations-, Fruchtbarkeits- und phallischen Gott“ gemacht. Daß davon im Rigveda, unserer Hauptquelle für die Indra-Mythen, nichts zu erkennen ist, läßt sich nach M. leicht erklären: „der Rigveda führt uns halt fast nur in eine Welt der schollefremden Aristokraten“ (III, S. 2). Ähnlich wie Indra ergeht es Varuṇa, dem Dämon Bali und andern Gestalten der indischen und fremder Mythologien, wie, um noch einen Fall zu nennen, in dem gleichsam auf einen Schlag drei Götter so abgestempelt werden, Silvanus, Mars und Artemis (II, S. 172). Dagegen ist Kāma, der Liebesgott nach M. ursprünglich eine Baumgottheit (II namentlich gegen Ende passim) und zugleich „gehört er hinein in den Kreis der großen Götter Tamuz, Adonis, Attis, Osiris usw.“ (II, S. 11, vgl. S. 208).

Die Beispiele derartiger willkürlicher Umdeutungen ließen sich für Indisches und Nicht-Indisches leicht vermehren, für die vorliegende verspätete Anzeige, die nur auch an dieser Stelle auf das Werk hinweisen will, möge indessen das Angeführte genügen. (Vgl. im übrigen die eingehende Besprechung durch W. Ruben im *Anthropos* 34 [1939], S. 463ff.)

Was bleibt, und bewundernswert bleibt, ist die Fülle des zusammengetragenen Materials sowohl aus indischen Quellen wie aus der Volkskunde anderer Länder, erschlossen durch ein ausführliches Namen- und Sachregister, dem noch ein Sanskritregister folgt. Aber es ist M. trotz vieler geistreichen Deutungen und Kombinationen nicht gelungen, dieses Material wissenschaftlich zu einem festen Bau zu verarbeiten, der hinausführen könnte über das geniale Fundament Mannhardts, dessen Andenken das Werk gewidmet ist. Gelpke.

**Deutsche im Hindukusch.** Bericht der Deutschen Hindukusch-Expedition 1935. Berlin 1937. (Deutsche Forschung. Schriften der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Neue Folge, Bd. 1.) VIII, 352 S. 120 (über 200) Abb. 12 Karten. RM. 9,50.

Im 69. Jahrgang dieser Zeitschrift (1937, S. 277—306) hat W. Lentz einen Aufsatz über einige Fragen der materiellen Kultur Nuristans veröffentlicht, der ein Ergebnis seiner Teilnahme an der Deutschen Hindukusch-Expedition 1935 ist. L. gibt darin einleitend einen kurzen Überblick über das heute Nuristan genannte Land der ehemaligen Kafiren mit einer Karte der Stammes- und Sprachgrenzen und Abbildungen verschiedener Landschafts- und Bevölkerungstypen. Dieses Gebiet, das die schwer zugänglichen Täler südlich des Hauptkammes des mittleren und östlichen Hindukuschs umfaßt, bildete das Hauptarbeitsgebiet der erwähnten Expedition der Deutschen Forschungsgemeinschaft, deren stattlicher Bericht, mit außerordentlicher Pünktlichkeit veröffentlicht, hier leider sehr verspätet zur Anzeige kommt.

Da der Zweck der Expedition auf landwirtschaftlich-botanischem Gebiet lag, konnte völkerkundliche Arbeit von ihr nur nebenbei durchgeführt werden, und doch bringt der Bericht eine erhebliche Fülle neuen Materials für die Ethnographie, besonders für das viel be- und mißhandelte Kafirenproblem. Am meisten steuert dazu bei der „Beitrag zur Rassen- und Stammeskunde der Hindukusch-Kafiren“ von dem Expeditionsarzt und technischen Leiter A. Herrlich (S. 168 bis 246 mit über 100 Abbildungen und etwa 40 Diagrammen und Tabellen) sowie „Sprachwissenschaftliche und völkerkundliche Studien in Nuristan“ von W. Lentz (S. 247—284 mit 8 Abbildungen). Aber kaum einer der anderen Teilberichte ist ohne Interesse für die Landes- und Völkerkunde dieser kleinen, trotz einer ziemlich umfangreichen Literatur (siehe die Angaben bei Herrlich und Lentz) immer noch weithin unbekannten Landschaft. Eine Gemeinschafts-



arbeit von Herrlich, Lentz und den zwei Landwirtschaftlern W. Roemer und v. Rosenstiel bilden die geographischen Bemerkungen am Schluß des Bandes mit mehreren Kartenskizzen und zwei zusammen über tausend Nummern enthaltenden Listen geographischer Namen. Ferner verdient besonders hervorgehoben zu werden die Behandlung der Landbauverhältnisse in Nuristan durch den Expeditionsleiter A. Scheibe (S. 98—140 mit 21 Abbildungen). Da die Expedition hauptsächlich bezweckte, die im Lande vorkommenden Kulturpflanzen, besonders Getreide, zu sammeln und in ihren wilden wie angebauten Formen zu untersuchen, lag das Gebiet des Feldbaus innerhalb ihrer Aufgabe. Scheibes Darstellung erstreckt sich darüber hinaus auch auf Feldbautechnik, Wiesen- und Weidewirtschaft, Tierhaltung, Forstnutzung u. ä., während ein Beitrag des Botanikers Kerstan der Waldverteilung und Verbreitung der Baumarten in Ostafghanistan und im benachbarten Chitral gilt (S. 141—167 mit 14 Abbildungen und 1 Karte).

Die rassenkundlichen Untersuchungen, die den Hauptteil des erwähnten Beitrags von Herrlich bilden, zeigen die heutigen Nuristaner als ein starkes Gemisch von mindestens drei verschiedenen Grundtypen, darunter einem mit nordischen Merkmalen. Die Anwesenheit dieses nordischen Einschlags bei den Kafiren war bekannt, ist aber in seinem Umfang bisher meist überschätzt. Zahlenmäßig tritt am stärksten ein Typus hervor, der der vorderasiatischen und der orientalischen Rasse nahesteht. Ein kleinwüchsiger, ziemlich langköpfiger, dunkler Typus wird von H. mit einem auch sonst im Himalaya nachgewiesenen Bevölkerungssubstrat in Verbindung gebracht, das wohl vor den andern, später zugewanderten Rassenelementen im Lande ansässig war. Häufiger als diese Grundtypen treten Mischtypen auf und komplizieren das Gesamtbild so, daß H.s Material sich trotz Heranziehung aller brauchbaren älteren Messungen, besonders von Guha, bei der rechnerischen Auswertung vielfach als zu klein erweist, um zu festen Ergebnissen zu kommen. Unverkennbar sind örtliche Schwankungen in der prozentualen Verteilung der Typen, und hier treten zu den anthropologischen die soziologischen Beobachtungen, L.s sprachliche Untersuchungen, und geschichtliche Überlieferungen, auf Grund deren aller H. zu folgendem Ergebnis kommt: „Wir haben innerhalb des Kafirenvolkes eine älteste, der Urbevölkerung angehörige Schicht, das sind die Sklaven. Ferner unterscheiden wir eine ältere Einwanderungsgruppe, die Parunis und Aschkuns, und eine jüngere Gruppe, die Katis und Waigelis“ (S. 245, vgl. dazu die Karte [7], auch bei L. oben Jg. 69, S. 278).

Auf die sonstigen Beiträge des Berichts zur Ethnographie der Kafiren soll in dieser kurzen Anzeige nicht weiter eingegangen werden. Es sei als Beleg dafür, wie fruchtbar die Beobachtungen der Expedition selbst an kleinen Teilproblemen sich ausgestalten lassen, zum Schluß nur noch verwiesen auf den kurzen Abschnitt über die nuristanischen Kalender bei L. und desselben Verfassers Werk *Zeitrechnung in Nuristan und am Pamir*. Abhandlungen d. Preuß. Akademie d. Wissenschaften, Jg. 1938, Berlin 1939. Gelpke.

Krüger, Fritz: Die Hochpyrenäen. C. Ländliche Arbeit. Bd. II. Getreide, Heuernte, Bienenwohnung, Wein- und Ölbereitung. Hamburger Studien zu Volkstum und Kultur der Romanen. Herausgegeben vom Seminar für romanische Sprachen und Kultur, Nr. 32, S. 500, mit 19 Abbildungstafeln, 68 photographischen Aufnahmen und einer Übersichtskarte. Hamburg Hansischer Gildenverlag, 1939. RM. 15,—.

Das Seminar für romanische Sprachen und Kultur an der Universität Hamburg verrichtet eine beispielhafte Arbeit betreffs der Erforschung der romanischen Volksgebiete. Prof. Fr. Krüger und seine Schüler veröffentlichen in rascher Folge diese ethnologischen Arbeiten, welche auch in Bezug auf die gesamte europäische Volkskultur, sowohl Material wie Feststellungen von grundlegender Wichtigkeit beibehalten. Im vorliegenden Band setzt Fr. Krüger die Veröffentlichung seiner Forschungen der Volkskultur in den Hochpyrenäen fort, immer das Prinzip der „Wörter und Sachen“ im Auge haltend und macht die Fachkreise mit dem Wirtschaftsleben des dortigen Volkes bekannt<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Dieser Band ist bloß ein Teil der volkskundlichen Monographie der Hochpyrenäen, von welcher bisher die folgenden Bände erschienen sind: A. Landschaften, Haus und Hof, Bd. I, Hamburg 1936, Bd. II, Hamburg 1938; B. Hirtenkultur, Hamburg 1935; C. Ländliche Arbeit, Bd. I, Transport und Transportgeräte, Barcelona 1936; D. Hausindustrie, Tracht und Gewerbe, Hamburg 1936.

Zuerst werden die verschiedenen Getreidearten besprochen, sowie die Formen der Bodenbearbeitung, die Frage vom Brachland, dem Terasseanbau, dem Roden. Äußerst interessant sind jene Beobachtungen Prof. Krügers, welche sich auf die Zusammenhänge des Hirtentums und der Landwirtschaft beziehen. Die Speicher stehen oft draußen auf den Getreidefeldern, wie auch die offene Tenne, die Ställe usw. Die auf den Getreidefeldern stehende Scheune ist in Karpateneuropa für die Slowaken bezeichnend<sup>1)</sup>. Bei den Ungarn finden wir die offene Tenne auf den Getreidefeldern nur dort, wo das Feld von einem Sumpf, einem wäßerigen Gebiet umgeben ist und das geschnittene Getreide sich schwer nach Hause bringen ließe. Von den Geräten der Feldbestellung bespricht Krüger zuerst die Joche. In den Hochpyrenäen kommen Joche von höchst mannigfaltiger Form vor: das Stirnjoch, das Nackenjoch (Stecken- und Bogenjoch). Joche für Maultierpaare und Joche für einzelne Tiere. Das Bogenjoch ist an die Hochgebirgszone gebunden — schreibt Krüger. Auffallend ist, daß das Bogenjoch auch in Osteuropa vorkommt, und zwar auf zwei verschiedenen Gebieten, ganz unabhängig voneinander: 1. im Osten der Balkanhalbinsel, von Istrien bis Griechenland, 2. auf nordöstlichem polnischen Gebiet und bei den Weißrussen<sup>2)</sup>. Die auf der Balkanhalbinsel (und weiter im Kaukasus) vorkommenden Bogenjoche entstammen zweifellos derselben uralten mediterranen Quelle, wie jene, die in den Hochpyrenäen gebräuchlich sind. Es ist jedoch fraglich, ob ein Zusammenhang zwischen den polnischen, weißrussischen und südeuropäischen Bogenjochen besteht. Das Bogenjochproblem gewinnt durch die Tatsache an Interesse, daß ein Nackenjoch (Bogen- oder Steckenjoch) aus dem Altai-Gebirge schon aus dem 4. Jahrhundert v. Chr. bekannt ist. Demgegenüber geht das Stirnjoch in Nordwesteuropa auf ein hohes Alter zurück, so kennen wir z. B. Stirnjoche der frühen Eisenzeit aus Jütland. Im Ost- und Westbaltikum befindet sich ein höchst urtümliches Ochsenkultur- und damit im Zusammenhang, Stirnjochgebiet<sup>3)</sup>. Die Zusammenhänge der Ochsenkultur Nord- und Südeuropas würden eingehendere Studien verdienen. Doch nicht nur im Süden und Norden ist die wichtige Rolle des Ochsen bei den landwirtschaftlichen Arbeiten ersichtlich, sondern auch in Karpateneuropa. In<sup>4)</sup> Ungarn hatte vor 30—40 Jahren das Pferd auf mehreren Gebieten gar keine Rolle bei der landwirtschaftlichen Arbeit; anstatt Pferden hielt man Ochsen. Beim Ochsen- und Rindertreiben wird ein typisch mediterranes Gerät, der Ochsenstachel, verwendet. In Bezug auf die mediterrane Verbreitung dieses Gerätes haben eben Krüger und seine Schüler genaue Angaben veröffentlicht. Aus alledem geht hervor, daß im Zusammenhang mit Krügers Buch wichtige nord-europäisch-südeuropäische Probleme auftauchen<sup>4)</sup>.

In den Hochpyrenäen kommen mannigfaltige Pflugformen vor. Diese sind zum Teil noch Überreste einer interromanischen Urgemeinschaft. Sehr interessant ist jener aragonisch-baskische Hackenpflug, bei welchem die Urform der aus einem Stück bestehende Hacken ist, dessen Stiel als Deichsel und dessen hackenartiges Ende zum Führen dienen, über der Hakenkrümmung angesetzte Handgriffe. Die westaragonisch-baskisch-westzentralpyrenäischen Pflugformen kommen außer auf mediterranem Gebiet auch in Anatolien vor<sup>5)</sup>. Die von Krüger veröffentlichten Pflüge sind besonders vom Standpunkt der Erforschung der Balkanpflüge von großer Bedeutung.

Nach den Pflügen befaßt sich Krüger mit den Eggen, Hacken, Hippen, Äxten, Sicheln, Sensen. In den Hochpyrenäen kommen noch verschiedene gezähnte Sicheln vor. Die Arbeit des Zähneus ist Sache des Dorfschmiedes — schreibt Krüger. Dieselbe Beobachtung kann man auch auf einzelnen Gebieten Ungarns machen. Sehr reichhaltig ist auch der Abschnitt über die Getreideernte, in welchem Krüger über das Garbenbinden spricht, sowie über alle damit zu-

<sup>1)</sup> Vgl. B. Schier, Hauslandschaften und Kulturbewegungen im östlichen Mitteleuropa. Reichenberg 1932, S. 392.

<sup>2)</sup> Moszynski, K., Kultura ludowa Slowian. Kraków 1926, S. 647—656.

<sup>3)</sup> Vgl. K. Vilks, Verwendung von Zugoehsen in Finnland. Studia Fennica, Tom. II, 1936, S. 98. Vgl. noch: M. P. Griaizonow-E. A. Golomstok, The Pazarik Burial of Altai, The Journal of the Archeological Institute of America, 1933, S. 30.

<sup>4)</sup> Vgl. noch: S. Erixon, West European Connections and Culture Relations, Folkiv, 1938, Nr. 2. Der hervorragende schwedische Ethnologe weist auch in seinem großen schwedischen Möbelbuch auf mehrere süd- und nordeuropäische Kulturzusammenhänge hin: S. Erixon, Folklig möbelkultur i svenska bygder, Stockholm 1938.

<sup>5)</sup> Werth, K., Türkische und mesopotamische Pflüge in ihrer kulturgeschichtlichen Bedeutung. Z. Ethnol. 70 (1938) S. 346.



sammenhängenden Arbeiten. Er lenkt die Aufmerksamkeit auf die inneren Volkswanderungen: zur Erntezeit zieht eine große Anzahl landwirtschaftlicher Arbeiter aus dem Berggebiet in die Ebene, um dort zu arbeiten. Diese inneren Volkswanderungen sind auch in Karpateneuropa großartig und sind bei der Verbreitung einzelner Kulturgegenstände und bei der Änderung des ethnischen Konservatismus von großer Bedeutung<sup>3</sup>). Auf einen höchst wichtigen Gesichtspunkt weist Krüger hin; indem er sagt: „Die landschaftliche Verschiedenheit in der Ordnung und dem Aufbau der Garben findet in verschiedenen Faktoren ihre Erklärung. Vielleicht ist in erster Linie überhaupt die Art des Getreides entscheidend. Doch lassen sich damit nicht allseitige Erklärungen gewinnen. Sicher ist, daß darüber hinaus die Art des Transportes und des darauf folgenden Dreschverfahrens mit der Art des Bündels und des Aufbaues der Garben auf das engste verknüpft sind“ (S. 173). Bei der Besprechung der Tennenformen widmet er dem Zusammenhang von Siedlung und Tenne seine Aufmerksamkeit. Die Urform und die abwechslungsreiche kulturhistorische Schichtung wird auch dadurch bewiesen, daß dort recht verschiedentliche Dreschverfahren vorkommen: Dreschen mit einem einfachen Stock, mit dem Dreschflegel, mit dem Dreschwagen, mit der Dreschtafel, mit der Dreschwalze, ferner das Ausdreschen mit den Tieren usw. Krüger untersucht auch das Vorkommen all dieser Dreschverfahren in den verschiedenen geographischen Zonen. Ferner sucht er nach den historischen, geographischen, wirtschaftlichen Ursachen der einzelnen Dreschverfahren. Recht lehrreich sind die Abschnitte über das Reinigen des Korns, die Getreidemasse, das Lagern des Korns. Die Gegenstände, die in diesen Kapiteln vorgeführt werden, enthalten ein ungemein reichhaltiges Vergleichsmaterial zur allgemeinen europäischen Ethnologie. (Über die spanischen landwirtschaftlichen Geräte s. noch: E. Kagarov, *Les stratifications historiques dans la technique agricole de l'Espagne*. Sovetskaja Etnografija, 1938, S. 196—205. Russisch.)

Weite ethnologische Perspektiven eröffnen sich bei der Untersuchung der europäischen Heuwirtschaft, leider halten aber die diesbezüglichen Forschungen noch im Anfangsstadium. Zu den wertvollen Teilergebnissen von Vuorela, Melik, Bannbers, Gair, Jirlow, Grotenfelt, Granberg, Schier usw. gesellt sich der Abschnitt über die Heuernte in Krügers Buch. Wir lernen daraus die Art der Heubeförderung, das Mähen, die Teile und Zutaten der Sense kennen (Dengel, Hammer, Amboß, Wetzstein, Kumpf). Die in den Hochpyrenäen vorkommenden uralten Heuwirtschaftsverfahren können auch in Karpateneuropa nachgewiesen werden. Heuhaufen mit zentralem Pfahl, das Aufhängen des Heues zwecks Trocknen auf die Äste eines Baumes, überwinternde Heuhaufen sind bei den Rumänen Siebenbürgens und bei den Karpatoruthenen bekannt.

Die landwirtschaftliche Arbeit ergänzt Krüger mit der Vorführung der Bienenwohnung<sup>1</sup>), der Wein- und Ölbereitung. Mit dem Problem der Hebelpresse für Öl- und Weinbereitung und der Olivenquetsche befaßte sich neuerdings auch der hervorragende ungarische Ethnologe A. Vajkai. Diese Geräte sind für verschiedene Zwecke auch in Ungarn gebräuchlich, Vajkai weist darauf hin, daß diese in Ungarn römischen Ursprungs sind<sup>2</sup>).

Im obigen konnte ich bloß in kurzen Umrissen auf das reiche Material hinweisen, das in Krügers Werk enthalten ist. Den Material- und Gedankenreichtum kennzeichnet am besten, daß sozusagen jede Seite sich eng an die allgemeineuropäischen Probleme der Ethnologie knüpft. Kein Forscher der europäischen Volkskultur kann Krügers Arbeit entbehren. Das Buch ist auch ein Dokument der deutschen Ethnologie, des deutschen Geistes. Hier in Osteuropa sind wir dem Verfasser besonders dankbar, auch weil er das schwer zugängliche spanische und portugiesische Schrifttum in seinem Buche aufgearbeitet hat.

Budapest, Ethnographisches Museum.

Béla Gunda.

<sup>3</sup>) Siehe B. Gunda, *The Wanderers of Carpathian Europe*, *The Hungarian Quarterly*, Vol. VI, 1940, Nr. 3, S. 449—457; vgl. noch: Pierre Defontaine, *Petits métiers et petits nomades de Slovaquie*, *Revue de géographie Alpine* 1927. Bedauerlich ist, daß diese Fragen in R. Numelins hervorragendem Werk: *The Wandering Spirit. A Study of Human Migration*, Copenhagen 1936, keinen größeren Raum einnehmen.

<sup>1</sup>) Mit der Frage der Bienenwohnungen befaßte sich kürzlich ein hervorragender Krüger-Schüler, W. Brinkmann recht eingehend in seiner Arbeit: *Bienenstock und Bienenstand in den romanischen Ländern*, Hamburg 1938.

<sup>2</sup>) Vajkai, A., *Römische Andenken in der Volkskunde Transdanubiens*. Anzeiger für das Jahr 1939—1940 des Majorossy-Imre Museums der Stadt Pécs, S. 40—51, Abb. 10, Pécs 1941. Die Arbeit erschien leider nur in ungarischer Sprache. Siehe hierzu meine ausführliche Besprechung in: *Il Folklore Italiano*, Jg. 1941.



Steinitz, W.: Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten. I. Teil. Grammatische Einteilung und Texte mit Übersetzungen. Commentationes Litterarum Societatis Esthonicae, XXXI, S. 458. Tartu Verl.: Opetatud Eesti Selts, 1939. RM. 10.—

Obige Publikation ist für die Linguisten und die Ethnologen veröffentlicht worden. Das Material wurde unter den Ostjaken in den Jahren 1934—1937 gesammelt und setzt die sprachlichen Eigentümlichkeiten der bisher noch nicht bekannten nordostjakischen Mundart, der Synja- und Scherkaler Mundart ins klare Licht. Außerdem veröffentlicht der Verfasser zur Erkenntnis des ostjakischen Folklores und der ostjakischen Religion Texte: Erzählungen, Märchen, Bärenlieder und andere solche Lieder, aus denen man das kultische und Gesellschaftsleben, die Weltvorstellung der Ostjaken erkennen kann. Steinitz gibt zu den Texten auch eine treue deutsche Übersetzung. Die Sammlung ist eine wertvolle Ergänzung der hierherbezüglichen Forschungen der ungarischen, finnischen und russischen Forscher (Pápay, Karjalainen, Paasonen, Patkanov usw.). Neugierig erwarten wir den versprochenen zweiten Band, der zu den veröffentlichten Texten sprachliche und sachliche Anmerkungen, Melodien, Angaben über die Gewährsmänner enthalten wird.

Budapest, Ethnographisches Museum.

Béla Gunda.

Hellpach, Willy: Geopsyche. Die Menschenseele unterm Einfluß von Wetter und Klima, Boden und Landschaft. Leipzig, Engelmann, 1939. 340 S. Geb. RM. 9,80, brosch. RM. 8,—

Ders.: Einführung in die Völkerpsychologie. Stuttgart, Enke, 1938. 178 S. RM. 9,80 geb., RM. 8.00 brosch.

Die letzten Jahre haben in immer steigenderem Maße innerhalb der Geisteswissenschaften einen starken Einbruch naturwissenschaftlich-geschulten kausalen Denkens gesehen. Sicherlich die Folge der krisenhaften Mißstimmung, die sich schon lange bei den geisteswissenschaftlichen Fächern zeigte. Von der Unklarheit der geistigen Situation im Hinblick auf das große Ganze hob sich da die Unantastbarkeit und geringere Fragwürdigkeit des per se schon Objektivieren der naturwissenschaftlichen Sehweise deutlich ab. Hatte die Kulturmorphologie eines Spengler oder eines Frobenius bei aller Akribie doch starke Züge des Genialisch-Dilettantenhaften — so hat die moderne geisteswissenschaftliche Forschung, nur unwillig ihrer engen Verwandtschaft mit der „Morphologie“ bewußt, sich viel nüchterner auf die Suche nach möglichen Gesetzmäßigkeiten der geistigen Seite des menschlichen Lebens begeben. Die „Tuchfühlung“ der beiden früher so getrennten Fakultäten wurde durch die Biologie vermittelt. Man könnte nun logisch-spielerisch fortfahren — also sind alle, die zwischen den beiden hier interessierenden Fakultäten stehen, Biologen!

Jedenfalls gehört der Verf. wie selten einer zu denen, die dazwischenstehen. Seine Belesenheit, seine geistvolle Kombinationsgabe, wie auch seine formale Prägekraft, haben ihn schon früh zu einem aufgeschlossenen Lehrer und wissenschaftlichen Autor von Rang gemacht. Dieses „inter res“ zeigt sich z. B. in dem Vorwort zur „Völkerpsychologie“, wo es H. völlig gleichgültig ist, in welchen Zweig oder Disziplin man diese Psychologie hinstellt. Das ist kein Vorwurf — im Gegenteil!

Im Gegensatz zu einer historischen Völkerkunde, die ganz überwiegend das Besondere der volklichen Kulturqualitäten zu beachten hat, muß eine psychologische Betrachtungsweise zum Typischen des Allgemein-Menschlichen vorzustößen versuchen; Völkerpsychologie ist außerdem Gruppenpsychologie. Die Meisterung des komplexen Stoffes gelang vollständig. Die Gliederung führt über „Volk und Völker“, „Volk als Naturtatsache“, „Volk als geistige Gestalt“ zu „Volk als Willensschöpfung“. Weitergehende Divergenzen zu wenigstens einem Teil der Ethnologie dürften in der Wertung der Begriffe „Mutterrecht“ bzw. „Vaterrecht“ und „Totemismus“ vorhanden sein. Wenngleich heute gerade in der Einschätzung dieser Begriffe wieder ein gewisses Schwanken festzustellen ist im Sinne der festen Ideenverbindung von „vaterrechtlich-totemistisch-viehzüchterisch“, so ist doch der erste große Versuch einer chronologischen Gliederung mehr oder minder vegetativ dahinlebender ahistorischer Völker soweit gelungen, daß wir eine „Urtatsächlichkeit“ im Sinne des Verf. nicht anerkennen können. Hier ist eben einer jener Punkte, an denen die eingangs betonte Hybridität aufbricht: sind Vaterrecht und der ihm vor allem von der früheren Wiener Schule koordinierte Totemismus einmalige (historische) Vor-

gänge, oder aber sind es jederzeit unter gewissen Umständen wiederholbare Tatsachen. Ein auch nur kurzer vergleichender Blick in W. Wundts „Elemente der Völkerpsychologie“ aus dem Jahre 1912 zeigt uns den Grad des Wachstums an, um den der Schüler seinen früheren Lehrer überflügelt hat. Unbeschadet noch mancher Einzelheiten, die kritisch gesehen werden können, die Hellpach-sche Völkerpsychologie ist eine Meisterleistung.

Was für die geistige Fixierung der „Völkerpsychologie“ gilt, hat noch stärker Geltung für die „Geopsyché“, die ihre fünfte Auflage erlebt hat. Steht doch hier die Naturumwelt in ihren Hauptformen Wetter, Klima, Boden und Landschaft im Hinblick auf den Menschen und auch umgekehrt die Wirkung des Menschen zur Natur zur Diskussion. Exakte naturwissenschaftliche Daten und oft sehr subjektive Auskünfte sind hierbei zu synthetisieren. Manches muß mehr oder weniger am Banalen haften bleiben, fügt sich doch der herkömmliche Wortschatz der Empfindungen schwer in eine wissenschaftliche Terminologie ein. Zweifellos ist der urbane Mensch unserer Tage „der“ Mensch H.s. Das muß vom ethnologischen Standpunkt aus bedauert werden. Jedoch muß man sich darüber im klaren sein, daß H. bei einem so heiklen Grenzgebiet beim zu-nächst Erreichbaren, sich auf das ihm Nächstliegende beschränken mußte. Die anthropogeographischen Beziehungen zwischen Mensch und Umwelt stehen dem Ethnologen zur Zeit näher, es seien nur Kleidung, Nahrung und Wohnung genannt, die allerdings ihre zumindest sekundären geopsychischen Folgen haben. Zweifellos kommen aber bei den hohen Anforderungen an die kritische Selbstbeobachtung nur Menschen unserer gehobenen Kultur als geopsychisches „Material“ in Frage.

Daß beide Bücher nicht nur mit Gewinn gelesen, sondern auch mit großem Vergnügen genossen werden können, erscheint uns besonderen Lobes wert.

J. Glück.

Lagercrantz, S.: Beiträge zur Kulturgeschichte der afrikanischen Jagdfallen. Stockholm 1938. The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm, New Series, Publication No. 5.

Die vorliegende Arbeit ist eine Dissertation, Sie zeichnet sich aus durch eine intensive Ausschöpfung der vorhandenen Literatur. In insgesamt drei Kapiteln, die sich der Reihe nach mit der Verbreitung der Fallentypen, der Kulturgeschichte der Jagdfallen und den Jagdmethoden beschäftigen, versucht der Verfasser von dieser speziellen ergologischen Seite her die These H. Baumanns von der eurafrikanischen Jägerkultur zu stützen. Dieser Versuch muß als gelungen bezeichnet werden. Für die Terminologie war das technologische System von J. Lips maßgebend. Als Schüler von Lindblom brachte der Verfasser, gerade für dieses Gebiet, die besten Voraussetzungen mit. Das Buch ist gut ausgestattet, für die Verbreitungskarten sind wir dem Verfasser besonders dankbar. Es ist bedauerlich, daß durch den Übersetzer zu nachlässig gearbeitet wurde. Ein reiches Literaturverzeichnis rundet die Arbeit ab.

Das Buch füllt eine Lücke aus und wird lange Zeit für diese spezielle Seite der Afrikanistik maßgebend sein.

J. Glück.

Helbig, Karl: Urwaldwildnis Borneo. Braunschweig, Gustav Wenzel & Sohn, 1941. Mit 32 Bildtafeln. 283 S. 8°. Geb. RM. 8,20.

Wer einmal die Entdeckungsgeschichte Indonesiens schreiben wird, kann die Erforschung Borneos zu einem der fesselndsten Kapitel umgestalten. Die Durchquerung Karl Helbigs 1937 wird darin für immer einen Ehrenplatz einnehmen. Mit bewundernswürdigem Mut und Ausdauer hat dieser Forscher auf monatelangen Märschen das große, menschenleere Herz dieser Insel untersucht. Die Natur Borneos stellt Reisenden ungeheuerere Hindernisse entgegen. Sie hat zu aller Zeit nur die Besten und Härtesten angezogen und die Schwächeren vernichtet. Nur ganzen Männern gewährte sie Einblick in ihre Geheimnisse.

Karl Helbig gehört zu diesen Männern.

Man liest sein schönes, interessantes Buch wie einen fesselnden Roman. Es führt uns von Stamm zu Stamm und zeigt uns, wie kunterbunt und uneinheitlich das Völkergemisch im Innern dieser Insel eigentlich ist und wie wenig wir noch darüber wissen. Man redet so oft über Dajaks mit einer Ruhe und Selbstverständlichkeit, als ob sie für uns nichts Geheimnisvolles mehr hätten. Helbigs Buch räumt mit dieser Auffassung auf. Es weist darauf hin, wie unendlich viel Feldforschung und Detailstudium noch nötig ist, bevor wir uns über die ethnologischen Verhältnisse dieser Insel ein einigermaßen klares Bild machen können.



Helbig schaut mit den Augen eines Geographen. Das gibt seinem Werk eine besondere Note und verhindert ein engherziges ethnographisches Schauen. Er berücksichtigt die Umweltsverhältnisse und hat Auge für Ökonomie und Psychologie. Er kommt dadurch zu einem auffallend günstigen Urteil über die Dajaks und findet sie weder faul noch dumm. Was er über ihre Zeremonien und Feste schreibt, ist meistens neu und interessant, ebenso seine Beobachtungen über ihr intimes Leben. Ihre Orgien tragen ganz den Charakter eines Fruchtbarkeitskultes und sind ein gesundes Ventil für Gefühle und Leidenschaften, die sich unwillkürlich in schwer arbeitenden und einsamen Menschen anhäufen.

Schöne Photos illustrieren den Text. Wenn man bedenkt, unter welchen schwierigen Umständen sie verfertigt worden sind, steigt der Respekt vor dieser bedeutenden Leistung. Ein Schatz an Kenntnis, Geduld und Hingabe liegt in diesem Buch beschlossen. Helbig hat sich damit einen Ehrenplatz unter den deutschen Ethnologen erworben. Als Kenner von Indonesien steht er in Deutschland jetzt wohl an erster Stelle.

F. M. Schnitger.

Bittermieux, Leo: Woordkunst der Bayombe. Lied en Spel, Dans en Tonneel in Beneden-Kongo. Uitgegeven met de Medewerking van de Universitaire Stichting van Belgie. 1937. 224 S.

Mit des Verf.s eigenen Worten sind es „juist geen meesterstukken van ars poetica“, die er uns vorführt. Er versteht es aber, eine besondere Saite des Negerlebens klingend darzustellen, vielleicht weil er nicht in Wissenschaftlichkeit ertrinkt, sondern weil er spürbar aus dem Vollen schöpft.

Die Ba- bzw. Mayombe sind seit Peschuel-Lösche einem weiteren Kreis bekannt. Ihren Wohnsitz haben sie sowohl im frz. Moyen Congo wie auch im Bas-Congo der Belgier. Da sie auf der belgischen Seite ihrer Wohnsitze gerade in dem schmalen Korridor zur Küste liegen, stehen sie verhältnismäßig merkbarer im Blickwinkel belgischer als französischer Interessen, was sich auch literarisch auswirkt.

In plaudernden Begleitworten breitet B. die vielfältigen Formen eingeborener sprachlicher Fixierungen vor uns aus. Ungefähr die Hälfte des Buches gilt der Kindheit und Jugend, ausgehend von den Schlafliedchen, den Liedchen beim Zahnen, den rezitativischen Spottversen mit klar erkennbarem erzieherischen Wert bis zu den Papageien- und Fingerversen.

Abgesehen von den Tanzspielen, die sich natürlich hervorheben — darunter ist „tsusa“ oder „mbele“ als nationales Tanzspiel besonders zu nennen — ist die „woordkunst“ der Mayombe bei den weiteren Anlässen wie Liebe und Hochzeit, Palaver und rituelle Dichtkunst gerade nach der formalen Seite hin schwach entwickelt, im Gegensatz etwa zu den Äquivalenten des Sudans, während die „vertellingen“ die negerischen Eigenarten gut zeigen. Da und dort streut der Verf. zwanglos kleinere Erklärungen ein und erleichtert somit den psychologischen wie sachlichen Zugang zu dem Gebotenen. Ortsangaben hinter den einzelnen Stellen und einzelnen Notenbeispielen kommen der wissenschaftlichen Fixierung zugute.

Die Quellen werden stets in der einheimischen Sprache mit entsprechender flämischer Übersetzung geboten. Wir können dem Verf. für seine Materialbereitstellung nur dankbar sein.

J. Glück.

Burssens, Amaat: Tonologische Schets van het Tshiluba (Kasai, Belgisch Kongo). Antwerpen 1939, de Sikkels-Vlg. Kongo-Overzee Bibliotheek, onder leiding van Prof. Dr. A. Burssens, Universiteit te Gent. II.

Der Verf. betrat mit seinen Untersuchungen, die auf rein phonologischem Gebiet liegen, völliges Neuland, da über die Phonologie des Tshiluba keinerlei Angaben vorlagen. Infolgedessen waren in erster Linie die Phoneme zu klären. Hiervon ausgehend entwickelt der Verf. das ganze Lautsystem des Tshiluba, das u. a. zwei Grundtöne hat, einen Hoch- und einen Tieftön; durch entsprechende Zusammenstellung bildet sich ein fallender und ein steigender Ton. In minutiösester Kleinarbeit hat der Verf. alle die vielen Einzelheiten zusammengetragen und zu einem scharf gegliederten Ganzen gemacht. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis beschließt diese Arbeit, deren Wert nur der engere Fachmann beurteilen kann.

J. Glück.



De Clercq, E. P. L.: *De Bakongo in hun taal. Spreekwoorden en Fabels* Brussel 1939. 296 S. Bibliotheque Congo — Nouvelle Série No. 4.

Über die Bakongo gibt es keine kleine Literatur — stehen sie doch seit Jahrhunderten in zeitweise sehr intensiven Kontakt mit den Europäern. Trotzdem sind sie die „Klassiker des Fetisches“ geblieben bis heute. Dies zu bestätigen, ist die ausgezeichnete Textsammlung des bekannten Verf.s besonders geeignet. An Stelle der vorverarbeiteten Eindrücke versteht es C., aus gut gewählten und geordneten Fabeln und Sprichwörtern die wesentlichsten Züge der Bakongo-Folklore wiederzugeben, wofür wir ihm zu danken haben. Die Texte sind mit Linearübersetzung versehen und erfahren außerdem noch eine geschlossene Inhaltsangabe. Die hervorragenden Kommentare zeigen gerade bei den schillernden Begriffen „Hexe“ und „Fetisch“ eine klare Darstellung. Insgesamt werden sieben Stichworte auf diese Weise abgehandelt: Gott, der Mensch, die Hexen und Hexer, die Fetische, die Ehe, die Kinder und das Dorf.

Alles in allem — ein Buch, das als wesentliche Ergänzung angesprochen werden muß. J. Glück.

Asmus, Gustav: *Die Zulu. Welt und Weltbild eines bäuerlichen Negerstammes*. Essener Verlags-Anstalt, 1939. 21 Abb. 285 S.

Der bereits verstorbene Verf. hat sich einen wahrhaft freien Blick bewahrt — er war Missionar — und gibt einen gründlichen Einblick in die geistige Welt der Zulu, die innerhalb der Nguni-Gruppe die herrschende Stellung einnehmen. Die einzelnen Kapitel wie Kraal, Gottheit, Ahnen, das weibliche Element usw. führen uns wieder in jenes so interessante Gebiet ein, das unter dem Frobeniusschen Begriff „erythräisch“ bekannt geworden ist. Ganz deutlich kommen die Eigentümlichkeiten dieser rassisch ziemlich gemischten Südostbantu auch bei Asmus zum Vorschein, Andeutung des sakralen Königsmordes, starke Bedeutung des Weiblichen trotz der patriarchalen Clan-Verfassung. Bei der Erwähnung Tschakas als fast göttliche Ehren genießenden Nationalheros, wäre es gut gewesen, zu betonen, daß vor und nach ihm der patriarchale Clan die maßgebliche politische Einheit gewesen ist und daß der Name „Sulu“ vor Tschaka nicht mehr als ein „isibongo“ war. Auch wäre festzustellen gewesen, daß die Sulu als Volk, aus allerdings verwandten Völkern, durch Tschaka zusammengewürfelt worden sind. Jenseits der geistigen Kultur wären aber Mitteilungen über Ergologie und umfassendere Angaben über Ernährung dankbar entgegengenommen worden, da der Verf. gerade auch auf diesem Gebiet durch seinen dreißigjährigen Sulu-Aufenthalt sicher mehr als andere wußte. Man vermißt Angaben, die eine genauere Lokalisierung des gesammelten Materiales möglich machen. Gut ausgewählte Bilder unterstützen das Gesagte — ein sehr empfehlenswertes Buch. J. Glück.

Haeckel, Josef: *Totemismus und Zweiklassensystem bei den Sioux-Indianern*. S. A. a.: Anthropos. Bd. 32, 1937. S. 210—238, 450—501, 795—848.

Im Anschluß an eine eingehende Analyse des Totemismus und der Zweiklassensysteme der Sioux, die den Hauptteil der ebenso problem- wie materialreichen Arbeit darstellt, sucht der Verf. beide Kulturelemente geschichtlich einzuordnen. Er kommt dabei zu dem Schluß, daß die Sioux ursprünglich keinen Totemismus gekannt haben, eine These, die durch das Fehlen dieser Sitte bei den rezenten Mandan-Hidatsa-Crow und Dakota gestützt wird. Noch vor der Abwanderung aus ihrer alten Heimat, dem Ohiotal, geriet ein Teil der Siouxstämme, die Thegiha und Teiwere, unter den Einfluß einer totemistischen Volks- und Kulturgruppe, von der z. Z. noch nicht viel mehr als der Lebensraum, das mittlere Ohiotal und die westlichen Alleghany, bekannt ist. Von diesen Totemisten, als deren Nachfahren vielleicht die heutigen Yuchi anzusehen sind, verbreitete sich der Totemismus zu den Zentral-Algonkin, Irokesen und Cherokee, eine Kulturbewegung großen Stiles, die das ethnische Bild des östlichen Nordamerika nicht unwesentlich modifiziert hat. Man darf hoffen, daß die in Amerika mit soviel Erfolg vorangetriebene archäologische Forschung auch diesen schwierigen Fragenkomplex seiner Lösung näherbringt.

Das Zweiklassensystem der Sioux stellt eine im Vergleich zum Totemismus jüngere und von diesem unabhängig übernommene Kulturerscheinung dar, die von allen Stämmen mit Ausnahme der Crow belegt ist. Nach Ansicht des Verf. sind die heutigen Zweiklassen aus zwei ursprünglich verschiedenen Systemen hervorgegangen. Das eine beruht auf einem Tierdualismus (Vögel — Vierfüßler,

Adler — Bär u. a.), wie er ganz ähnlich auch in Süd- und Zentralkalifornien, der Nordwestküste und in Nordasien vorkommt. Scheint hier ein Zusammenhang mit asiatischen Kultureinflüssen gegeben, so dürfte es sich bei der zweiten Gruppe, die durch den Gegensatz Himmel — Erde, männlich — weiblich charakterisiert ist, um eine relativ jüngere, im Siouxgebiet entstandene Lokalform handeln.

Zum Abschluß streift der Verf. die Frage der „totemistischen Kultur“, zu deren Erforschung die vorliegende Arbeit wesentlich beiträgt.

Georg Eckert.

Christoph v. Fürer-Haimendorf: Die nackten Nagas. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1939. Mit 108 Abbildungen und 3 Karten.

Dreizehn Monate hat der Verf. unter den Konyak-Nagas von Assam verbracht. Die Resultate seiner Untersuchungen legte er in einer vielmfassenden Abhandlung nieder, die vor kurzem in den Mitteilungen der Anthr. Gesellschaft in Wien erschien. Vorher hat er aber für ein größeres Publikum ein Buch geschrieben, das wohl zu dem Schönsten gehört, was je über ein Naturvolk publiziert worden ist. Es ist ihm gelungen, uns die Nagas in all ihrem Reiz und Humor, bei Ernte und Fischfang, bei Gesang und Tanz, bei Liebeswerbung und Tod vor Augen zu führen. Wir erleben eine spannende Strafexpedition gegen die geheimnisvollen Kalyo Kengyus und eine Reihe von großartigen Kopfjägerfesten bei den Konyaks. Prachtvolle Bilder enthüllen uns die berückende Schönheit dieser wilden Menschen, deren edle Gesichtszüge und feiner Geschmack in Asien wohl kaum ihresgleichen finden. Schade, daß der Verlag diese Bilder so schlecht reproduziert hat! F. H. hat die Feder eines Künstlers. Weniger jedoch als durch geschliffenen Stil oder harmonische Komposition wird sein Buch von einer bewundernden und liebevollen Ehrfurcht vor diesem anziehenden, bunten Volk getragen und dadurch auf ein hohes wissenschaftliches Niveau gehoben. Ein edler, reiner Geist spricht aus diesen Seiten; etwas von der kalten, klaren Luft und der heiteren Sonne der Naga-Berge ist darin. Ein wundervolles Buch!

F. M. Schnitzler.

B. K. Schultz: Taschenbuch der rassenkundlichen Meßtechnik.

Das handliche Büchlein gibt eine übersichtliche Darstellung der neuesten Meßtechnik in der Rassenkunde. Es schließt sich an die von Rudolf Martin eingeführte und in seinem „Lehrbuch der Anthropologie“ (2. Aufl. 1928) festgelegte Meßtechnik an. Zunächst werden die anthropologischen Meßgeräte für Messungen am Lebenden und am Skelett einzeln kurz beschrieben und abgebildet und bei jedem Gerät die Eignung und Verwendung kurz geschildert, ferner der Hersteller sowie der Preis genannt. Auch die Meßzeichengeräte (Diagraph, Perigraph, Parallelgraph, Diopetrograph) werden in gleicher Weise aufgeführt, schließlich auch die Tafeln zur Farbmessung der Augen, des Haares und der Haut, für welche der Verf. auch eigene Tafeln entworfen hat. Bei der vom Verf. hergestellten Hautfarbentafel ist das Durchblickfenster des vom Ref. angegebenen Hautfarbenfächers übernommen; im ganzen bedeutet diese Hautfarbentafel aber doch einen Rückschritt, weil die Tafel nur 30 Farbproben enthält und eine Farbreihe „von ganz hell bis dunkelbraun“ gibt, bei welcher das Inkarnat nicht berücksichtigt ist und bei welcher die einander nahestehenden Farbnuancen nicht beieinander liegen; die letztere Anforderung erfüllt nur eine nach drei Richtungen (Weiß-Schwarz-Trübung, Klarfarbe, spektrale Reihe) abgewandelte Anordnung der Farbproben wie sie der Farbfächer von Hintze bietet (Ztschr. f. Ethn. 59. Jhrg. 264—278 und Martin, Lehrb. d. Anthropologie, 2. Aufl. 1928, S. 209/210). Der zweite Teil des Taschenbuches führt alle üblichen Körpermaße und Kopf- und Gesichtsmaße auf. Für jedes Maß wird eine kurze Sacherklärung gegeben, die Körperhaltung des zu Untersuchenden geschildert, das Meßgerät genannt und die Messung beschrieben und meist auch in einer Abbildung zur Darstellung gebracht. Auch die Blutgruppenbestimmung wird kurz geschildert. Zum Schluß wird das Meßblatt des Biologischen Instituts der Reichsakademie für Leibesübungen wiedergegeben.

Arthur Hintze (Berlin).

R. Heiligenthal: Rasse und Wohnung in der großen Agglomeration.

Es wird die Frage untersucht: „Bestehen Beziehungen zwischen den Wohnformen der großen Agglomerationen in Westeuropa und Ostamerika und den Rassen ihrer Bewohner?“ Die Frage wird im wesentlichen bejaht. Zunächst wird die Entwicklung des Wohnungswesens in Deutschland, Frankreich, England und Holland im 17. und 18. Jahrhundert betrachtet,



welche vom Einfamilienhaus zum Mehrfamilienhaus fortschreitet. In Paris und Wien hatte zu dieser Zeit bereits eine Stockwerkhäufung an engen Straßen stattgefunden; in Paris zählte man 1817 in einem Haus durchschnittlich 24,6 Personen. In Holland und England sowie in den deutschen Staaten kalvinistischen Bekenntnisses ist das Wohnungswesen in dieser Zeit durch die Einwanderung der französischen Hugenotten stark beeinflusst worden, daneben auch durch einwandernde Mennoniten und Juden. Die Vermehrung der Wohndichte beschränkte sich in London aber auf gewisse Stadtteile (Spitalfield-Hugenotten; Houndsditch und St. Giles — Juden), während in Berlin die Hugenotten gleichmäßig über das gesamte Stadtgebiet verbreitet waren; sie bildeten 1697 16,5 % der Bevölkerung; die Wohndichte betrug hier 1777 etwa 16 Einwohner pro Haus. — In einem zweiten Kapitel werden die städtischen Wohnformen der westeuropäischen Volksstämme im 19. Jahrhundert betrachtet, und zwar 1. das Haus des Inselgermanen (Engländer) und des Küstengermanen (Friesen, Holländer, Vlamen), welches sich am reinsten in der Form des Ein- und Zweifamilienhauses erhalten hat (Behausungsziffer in Bremen 1925 7,5), 2. die Wohnung des Binnengermanen (Rheinfranken, Niedersachsen, Alamannen und Bayern), welche bei der eingesessenen Bevölkerung deutliches Widerstreben gegenüber der Entwicklung zum Mietshaus und zur Mietskasernen zeigt, 3. die Wohnung des Keltogermanen (Iren, Wallonen, Franco-Kanadier), welche ebenfalls das Einfamilienhaus nach Möglichkeit erhalten haben, so daß selbst in Großstädten niedrige Behausungsziffern erhalten blieben (Montreal 6,5 bei 618 500 Einwohnern im Jahre 1921). Frankreich, besonders Paris, hat aber stark der Romanisierung im Wohnungswesen unterlegen, bei welcher dem hochgradigen Wohnungsluxus einzelner die Bedürfnislosigkeit der Massen gegenübersteht, welche mit den primitivsten Wohnformen, wie sie allenfalls im Süden ohne gesundheitliche Schädigung ertragen werden, vorlieb nimmt. Die Behausungsziffer der Innenstadt von Paris betrug 35,5. 4. Das Nord-Slavo-Germanen- und das Massenmiethaus. Die Slavogermanen sind ein Mischvolk, das sich mancherorts nach friedlicher Zusammensiedlung, anderorts nach erbitterten Kämpfen gebildet hat. Hierbei ist es zum Verlust an Selbstbewußtsein nicht nur bei der unterlegenen Rasse, sondern auch bei der Mischrasse in dem jahrhundertelangen Zusammenleben gekommen. So hat Bismarck nach Gradmann 1868 die Meinung ausgesprochen, daß in Nord(Ost)-Deutschland das Volk durch die Beimischung fremden Blutes fügsamer geworden sei. Nur die unvermischte Oberschicht, der Adel, bewahrte die alten Rasseeigenschaften und nutzte sie gegen die Mischbevölkerung aus. Die Nachkommen der Erbuntertanen, welche im 17. und 18. Jahrhundert weit über die Verpflichtung gegenüber der Grundherrschaft, dem ländlichen Bodenkaptal gezinst und gefrohndet haben, sind im 19. Jahrhundert in die Städte geströmt, wo sie sich in die Mietskasernen drängen ließen, und haben dem städtischen Bodenkaptal der Elb- und Oderstädte, Wiens und Berlins zu einer unerwarteten Bodenrente verholfen. 5. Die Südslavo-Germanen und ihre Behausung. Bei den Südslaven sind die altslavischen Wohnheiten, besonders die Sitte im Haus mit der weiteren Familie zusammenzuleben, länger bewahrt worden, wozu die Abgeschlossenheit der südslavischen Gebirgsländer (Steiermark und Kärnten) beigetragen haben mag; Graz mit 158 000 Einwohnern zählte 1920 rund 26 Personen auf ein Haus und hat zahlreiche Einfamilienhäuser, während Prag und Wien ausgesprochene Städte des Massenmiethauses sind, letzteres mit 51 Personen in einem Haus. — Der dritte Teil betrachtet die Weltstädte zu Beginn des 20. Jahrhunderts. In London hat die Dezentralisation den Organismus der Agglomeration völlig umgestaltet. Die Ostjuden erfuhren infolge des in Rußland auf sie ausgeübten Druckes in den 80er Jahren erhebliche Zunahme und verdrängten besonders in Whitechapel und dem Kirchspiel St. George in the East die eingeborene Bevölkerung. Aus dem mehr und mehr verarmenden Irland zogen diejenigen, welche die Mittel zur Auswanderung nach Nordamerika nicht aufbringen konnten, in zunehmendem Maße nach London, Liverpool und anderen Hafen- und Industriestädten. Einen weiteren Zuwachs an Bevölkerung mit primitivem Wohnbedürfnis stellen die Italiener dar, welche besonders aus der Umgebung von Neapel oder von Piacenza stammen. Die Behausungsziffer von London, welche im Jahre 1882 8 und um 1830 sogar nur 6 betrug, beläuft sich im inneren Verwaltungsbezirk jetzt auf 7,9, obgleich die Größe der Familien abgenommen hat (Durchschnittsgröße der Arbeiterfamilie 1928 3,67 Personen). In den äußeren Vororten nähert sich die Behausungsziffer mit 5,0—5,5 dem Landesdurchschnitt. In Frankreich hat die weitgehende landwirtschaftliche Entvölkerung Mittel, frankreichs und des Südens vor allem nach dem Weltkrieg eine starke spanische, belgische, italienische, aber auch polnische und schweizerische Einwanderungen hierher gezogen, von denen besonders die Italiener sich dauernd niederließen die germanische Einwanderung war geringer als die slavische und betrug nur



etwa  $\frac{2}{5}$  der romanischen. In Paris entstand eine stark wachsende polnische und russische Kolonie. Italiener finden sich wie in London zahlreich als Spezialarbeiter des Straßen- und Hausbaus und im Straßenhandel und verrichten die früher von den Auvergnaten ausgeübten Tätigkeiten der Straßenkehrer und Kanalarbeiter. Italienisch, Spanisch, Tschechisch, Polnisch und Deutsch sind die Sprachen der ungelerten Arbeitermassen, welche heute in den Arbeitervierteln von Paris am meisten gehört werden. Als Straßenhändler betätigen sich zahlreiche Kabylen. 1881 lebten durchschnittlich 30 Personen in einem Hause; 1926 betrug die Behausungsziffer in der Innenstadt trotz erheblicher Abwanderung aus der Innenstadt nach den Vororten 35,5. Pro Hektar lebten 1881 innerhalb der Umwallung 370 Einwohner gegenüber 265 im alten Berlin und 161 in London. Während die französischen Industriearbeiter nach einer Kleinhausansiedlung außerhalb der Stadt streben, werden die „Taudis“ der Innenstadt von den nachdrängenden Italienern, Spaniern, Kolonialen und Mischlingen bevölkert. In Wien entwickelte sich das Massenmiethaus bereits in der Biedermeierzeit, zwar nicht in der Altstadt, aber in den Vorstädten. Die Behausungsziffer, welche im Jahre 1827 rund 36 betragen hatte, erhöhte sich auf rund 47 im Jahre 1847 und erreichte 1883 die Ziffer 59. Von den 700 000 Einwohnern des damaligen Wien waren nur 35% geborene Wiener. Um die Wende des 19. Jahrhunderts bewirkte die Entwicklung der Verkehrsmittel eine, wenn auch schwache, Dezentralisation und die Behausungsziffer senkte sich um 1910 auf 51. Zu dieser Zeit stammte fast ein Viertel der Wiener Bevölkerung aus den in der Mehrheit tschechischen Sudetländern. Neben den Tschechen, standen die Polen, darunter viele polnische Juden. Es ist anzunehmen, daß die Kopfzahl der Einwandererfamilien überdurchschnittlich, die Kopfzahl der altingesessenen Familien aber unterdurchschnittlich war. In Berlin wurde bereits unter Friedrich dem Großen die städtische Baupolitik der Aufstockung, der Zulassung von Hinterwohngebäuden und des Baues großer, sog. Immediathäuser zugelassen; aus diesen Elementen entwickelte sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts das Berliner Massenmiethaus mit bewohntem Seitenflügel („Berliner Zimmer“) und einem oder mehreren Hinterhäusern. Die Behausungsziffer stieg von 35 im Jahre 1828 auf 43 im Jahre 1848 und rund 76 um die Jahrhundertwende; durch die Eingemeindung großer Vororte im Jahre 1920 sank sie auf 41. Der erste Zustrom bestand hauptsächlich aus Handwerkern, die in die sich entwickelnde Maschinenindustrie übergingen; ferner erfuhr die Konfektion einen großen Aufschwung. Seit etwa 1870 erfolgte eine starke Zunahme auch ungelerner Arbeitskräfte in die Industrie, besonders aus den landwirtschaftlichen Bezirken des Ostens, die sich in der Luisenstadt, im Stralauer und Spandauer Viertel und in der Rosenthaler Vorstadt niederließ. Eine stärkere Dezentralisation durch Randwanderung fand erst mit der Verbilligung des Vortarifis 1895 statt (Eröffnung der Stadt- und Ringbahn 1882). Die Einwanderung aus dem Osten hat nach 1895 noch zugenommen und kam überwiegend aus den polnisch sprechenden Gebieten der Provinzen Posen, Westpreußen, Ostpreußen und Schlesien, gefördert durch den Zustrom landwirtschaftlicher Wanderarbeiter, welche als Sachsengänger aus Russisch-Polen in die östlichen Provinzen kamen. Die zahlreich zuwandernden Ostjuden drängten sich im Spandauer Viertel zusammen, so daß hier 1905 21% der Bevölkerung aus Juden bestanden, welche meist in größter Armut lebten. — Von 10 898 000 Einwohnern der Vereinigten Staaten im Jahre 1844 waren 4 486 000 deutschen Blutes. Unter den übrigen aus England eingewanderten befanden sich allerdings auch zahlreiche Irländer, also Kelten. Im Jahre 1865 stellten noch Engländer und Schotten 31% der Einwanderer, Deutsche und Skandinavier 46% und Irländer 22%; die damals belanglose Einwanderung der Italiener (0,5%) war 1910 auf 35,5% gestiegen, die der Polen, Juden und Magyaren (seinerzeit zusammen 0,5%) auf 38%. Seit Eröffnung des Erie Kanals (1825) nahm die Einwanderung in den Vereinigten Staaten ganz überwiegend ihren Weg über New York. Bereits 1844 gab es in der Stadt einige Massenmiethäuser mit luftschachtartigen Höfen. Diese Bauform wurde seit 1879 durch den 5geschossigen „Hanteltyp“, bei welchem durch Zusammenlegen zweier Luftschächte wenigstens etwas Licht in die unteren Stockwerke drang, verbessert. Als seit den 80er Jahren die Einwanderung der ungelerten Arbeiter aus Süd- und Osteuropa einen großen Umfang angenommen hatte, siedelten diese im unteren Ostende von Manhattan, während die Irländer und Deutschen inzwischen nach den besseren Quartieren des oberen Ostendes übersiedelt waren. Diese zogen nach weiterem wirtschaftlichem Aufstiege in andere Stadtteile, während nunmehr Italiener und Juden ihre Stelle im oberen Ostende einnahmen, wobei die Neger ferngehalten wurden. Um 1904 waren 85% der Erwachsenen in diesem Stadtbezirk selbst eingewandert. Durchschnittlich wohnten nur 50% aller Mietparteien länger als 6 Monate in einer Wohnung. Die Behausungsziffer war in Manhattan mit 20,4

doppelt so hoch wie im dichtbebauten Brooklyn (10,2), das zum großen Teil aus 3geschossigen Dreifensterhäusern bestand, welche in jedem Geschoß eine Wohnung enthielten. Die Behausungsziffer um 1912 war am geringsten in Philadelphia, der City of Homes mit 5,4, am höchsten in Boston mit 8,4 und in Chicago mit 8,8. — Im vierten Teil beleuchtet Verf. die Beziehungen zwischen Agrarverfassung und Verteilung des ländlichen Grundbesitzes einerseits und städtischen Wohnformen andererseits. Zusammenfassend kommt Verf. zu dem Ergebnis, daß das Wohnungswesen der großen Agglomeration nicht getrennt von den ländlichen Verhältnissen betrachtet werden kann, unter welchen die Einwanderer gelebt haben. Bevölkerung, welche auf dem Lande in unfreiem Arbeitsverhältnis gestanden hat, vermochte sich auch gegenüber dem städtischen Bodenkapital nicht durchzusetzen, das an der Wohnungsanhäufung, am Massenmiethaus interessiert war. Die geringe Widerstandsfähigkeit gegen unbillige Zumutungen beruht aber hier wie dort letzten Endes auf der Rasse. Die arischen Rassen neigen im allgemeinen nicht zur Vermassung; es gibt aber Ausnahmen, wie die Nordslaven. Unter allen europäischen Nationen neigen die Südtaliener am meisten zur Vermassung. Den größten Widerstand haben der Romanisierung die Inselgermanen und die Küstengermanen entgegengesetzt, geringeren die Keltogermanen, die Binnengermanen, die Südslavogermanen und die Südslaven. Keinen Widerstand haben die Nordslaven und die Nordslavogermanen geleistet; diese haben sowohl die Kultur- und die Staatsform, als auch die Wirtschaftsform des aus der Spätantike stammenden Romanismus übernommen.

Arthur Hintze (Berlin).

L. F. Clauß: Rasse und Seele. 14. Aufl. München-Berlin 1940.

L. F. Clauß, der Schöpfer einer neuen Rassen-Seelenkunde, hat seine Studien über das Wesen der Rassenseele, gegründet auf ihre Ausdrucksform, zunächst auf Deutschland und Nordeuropa erstreckt und die Ergebnisse in dem Buche über die nordische Seele niedergelegt. Dann wanderte er weiter zu den verschiedenen Völkern und Rassen, die um das Mittelmeer herum wohnen; die Frucht dieser weiterreichenden Beobachtungen und gedanklichen Zusammenfassungen stellt das vorliegende Buch dar, welches nunmehr bereits in 14. Auflage erscheint. Das Ziel des Werkes erläutert Verf. in Sätzen, die aus dem Vorwort zur 3. Auflage (1933) entnommen sind: „Zu fruchtbarer Volksgestaltung bedarf es einer nationalen Seelenkunde der einzelnen deutschen Stämme, gegründet auf eine umfassende Seelenkunde derjenigen Rassen, die am deutschen Wesen gewirkt haben. Zur Volkserhaltung aber bedarf es sowohl einer nationalen wie einer internationalen Psychologie. Eine in diesem Sinne nationale und internationale Seelenkunde muß die verschiedensten Seiten des Seelenlebens erfassen, nicht nur die rassische, aber auch die rassische, und zwar vornehmlich diese.“ Der erste Teil des ursprünglichen Werkes, betitelt „Rassenstile“, wurde in den letzten Jahren derartig ausgebaut, daß der bisherige 2. Teil des Buches über die „Grundfragen“ nunmehr abgetrennt als gesondertes Buch erscheinen soll. Die neue Auflage des Werkes: Rasse und Seele bringt also die Darlegungen über die Rassenstile in erweiterter und vertiefter Form. In der Einleitung wird die Wertfrage erläutert: jede Rasse stellt in sich selbst einen Höchstwert dar. „Das rassenseelische liegt nicht darin, diese oder jene Eigenschaft zu haben, sondern darin, in welcher Bewegung die Eigenschaften wirken, wenn sie im einzelnen Menschen da sind.“ Der Begriff der Rasse hängt an dem der Vererbung. Erblieh ist vieles; aber nicht alles, was erblieh ist, ist Rasse. „Rasse ist Gestalt, und Gestalt des Lebendigen ist soweit Rasse, als sie sich als vererbbar erweist.“ Der Zusammenhang, der sich besonders in den Bewegungsweisen darstellenden Züge wird vom Verf. als Gezüge bezeichnet. „Rasse ist erbteste Gestalt von reinem Gezüge (des Erlebens und der leiblichen Erscheinungen).“ Aus den Rassen des europäisch-mittelmeerischen Kreises sondert Verf. 6 Typen des Rassenstiles aus: 1. der **Leistungsmensch** — die nordische Rasse. Die scharfumrissenen vor- und zurückflutenden Linien des Gesichts und Schädels des nordischen Menschen werden von einem Formgesetz bestimmt, welches Verf. den Stil des „Ausgriffs“ nennt. Die seelische Bewegung schafft sich in der Haltung, in dem Gesicht und in den Bewegungen des Körpers ihren leiblichen Ausdruck: Gestalt der Seele. Die Seele nimmt Abstand vom Gegenstande und so auch vom Beschauer und stellt sich ihm urteilend gegenüber, sie tut dies auch gegenüber der eigenen Person. Der nordische Mensch ist der Leistungsmensch, „weil Leistung der bestimmende Wert in der inneren Wertordnung dieses Menschen ist“; er erlebt seine Welt als etwas, das ihm entgegengestellt ist, damit er nach ihm ausgreife und es angreife, „um etwas daraus zu machen“. „Dies ist seine artrechte Grundhaltung



und die aus ihr entspringende Bewegungsweise.“ Diese Leistung kann eine wertvolle, aber auch eine wertlose oder gar zerstörende sein. Ein in sich versponnener Mensch scheint „nichts zu tun“, während er — von innen besehen — ein ständig Leistender ist. Es ist auch nordisches Leben in dem Sinne möglich, daß die Leistung in nichts anderem als nur in sich selbst besteht. „Wenn man nach dem Sinn eines solchen Lebens zu fragen hätte, dann wäre die Antwort die: es bestand in einer sieghaften Überwindung der Schwere. Das aber ist der letzte Sinn aller nordischen Leistung.“ Diese Überwindung der Schwere zeigt sich an Haltung, Gang und Bewegungen des nordischen Menschen. „Jung sein bedeutet auf nordisch: das Leben vor sich haben als ein weites, lockendes Feld, in das hineinzuschreiten oder hineinzufiegen eine immer mehr gesteigerte Überwindung der Schwere verlangt.“ „Und nordisches Altern bedeutet entweder rückschauen können auf geleistetes Leben oder aber: Erstarren und nicht mehr leisten, also Schwere nicht mehr überwinden können.“ — 2. Der **Verharrungsmensch** — die fälische (dalische, atlantische) Rasse. Das Wort „fälisch“ bezeichnet eine Rasse, d. i. eine reine Gestalt, die wir nur selten in einzelnen Beispielen (aber auch außerhalb Westfalens) rein verkörpert finden. Im Gegensatz zur Überwindung der Schwere ist hier Betonung der Schwere das Bezeichnende. In der Haltung der stämmigen Gestalt wird hier nicht die mögliche Bewegung, sondern das Lasten und Tragen betont. Im Gesicht wie am Körper treten trotz der Hochwüchsigkeit die horizontalen Linien stark in die Erscheinung. Die Augen liegen in niedrigen Höhlen und in engem, gerade verlaufendem Spalt; die Augenlider sind demnach kurz und stark gefaltet. Die Nase ist klotzig, die Lippen bilden einen kaum gegliederten Querspalt. Der fälische Mensch ist der Verharrungsmensch. Zur Bewegung wie zur Rede braucht er einen Anstoß von außen her. Tritt an ihn etwas Fremdes heran, so wird bei ihm jene fälische Grundbewegung ausgelöst, die Sperrung. Er hat keine Neigung, an ihn herantretende neue Dinge zu prüfen, sondern ruht ganz im Althergebrachten bis zur Sturheit, d. h. auch dann noch, wenn das Weiterbeharren nicht mehr durch die Umstände gerechtfertigt ist und sinnlos wird. Durch starke Anstöße einmal in Gang gebracht, findet er aber aus der Kampfhaltung infolge seiner Sturheit nicht leicht wieder heraus (furor teutonicus, Berserker-gang). Das Ehrgefühl des Verharrungsmenschen stützt sich besonders auf seine Beziehung als Besitzer oder Altbewohner zu einem ganz bestimmten Stück Boden. Die Treue des Gefolgsmannes ist nicht wie beim nordischen Menschen eine frei gewählte und beim Versagen des Gefolgsherren kündbare, der fälische Mensch verharrt vielmehr dabei, auch wenn sie sinnlos geworden ist. Trotzdem ist seine Verlässlichkeit nur eine Bedingte; denn eine getroffene, auf logischer Einsicht begründete Vereinbarung kann eines Tages durch eine aus dem Inneren hervorbrechende Welle überflutet und fortgespült werden. Aus dem Urkampf und Widerstreit zwischen nordischem und fälischem Wesen entstand die germanische Seele. 3. Der **Darbietungsmensch** — die mittelländische (mediterrane, westliche) Rasse. Während beim nordischen und fälischen Menschen die helle Haar- und Hautfarbe charakteristisch ist und er eines hochragenden Wuchses „bedarf“ — andernfalls er nicht imstande ist, seine erlebte Mächtigkeit erscheinen zu lassen —, so ist der mittelländische Mensch dunkelhaarig, die Linienführung des Gesichts und der Gestalt ist feiner, abgerundeter, weicher, die Glieder sind fein gedrechselt, die Gestalt ist schwerelos und unbeschwerbar; das Leben „ist an dem Punkte, wo es gerade gelebt wird, immer fraglos da in vollendeter Gegenwart: es zielt nicht, denn es ist am Ziele. Sein höchster Augenblick entspringt aus dem Bewußtsein zierlicher Dargebotenheit in anmutvollem Spiel“. Der Darbietungsmensch wünscht zu gefallen, um zu sehen und zu beglücken. Die Kultur der dargebotenen Schönheit wird vom Verf. auf Alt-Kreta mit seiner von Frauen beherrschten Kultur zurückgeführt. Der Darbietungsmensch bedarf eines oder mehrerer Mitspieler oder Gegenspieler, die zugleich seine Zuschauer sind. Im städtischen Leben neigt er dazu, menschlichen Beziehungen, die ihrer Natur nach einfach sind, durch künstliche Verwicklung einen neuen Reiz zu schaffen. Die romanische Kultur ist aus einer Verbindung der nordischen Art mit der Art des mittelländischen Darbietungsmenschen entstanden. Bei Wettkämpfen leistet der Darbietungsmensch erst unter dem Beifall der Tribüne sein Bestes. Seinem Stile nach gehört der Darbietungsmensch der südlichen Landschaft an, ist aber seit frühgeschichtlichen Zeiten im Westen über Frankreich bis zu den britischen Inseln im Osten über Polen bis Litauen verbreitet und von diesen beiden Seiten auch ins deutsche Volksgebiet eingedrungen; doch ist der Einschlag dieses Blutes im deutschen Volke, als ein Ganzes genommen, gering. — 4. Der **Offenbarungsmensch**, die wüstenländische (orientalide) Rasse. Die Gesichts- und Körperbildung hat Ähnlichkeit mit der des Darbietungsmenschen. Das seelische Verhalten zeigt eine ständige Veränderung und ständigen Wechsel, die Menschen

erscheinen als ob sie „plötzlich da sind“. Die Bewegungsweise ihrer Seele gehorcht dem Gesetze der unbedingten Flüchtigkeit, sie ergreifen, was ihnen von oben her zufällt. Alles höhere Wissen erscheint hier als Offenbarung. Seelische Spannungen steigern sich sehr rasch und werden fast unerträglich, um dann bald wieder völlig zu erlöschen. Diese Menschen erscheinen als „unbeherrscht“, weil sie in das Spiel der fallenden Augenblicke nicht eingreifen, ja dies für eine Art Frevel halten. Es handelt sich größtenteils um Beduinen und Nomadenkrieger. Was sie anstreben, muß unbedingt sofort erfüllbar sein, auch der kriegerische Erfolg; sonst ist das Gefecht verloren. Dem göttlichen Befehl ist die Seele des Offenbarungsmenschen widerstandslos preisgegeben (Islam); jeder Krieg von größerem Ausmaße und von Dauer ist nur als heiliger Krieg (Djihad) möglich. — 5. Der **Erlösungsmensch**, die vorderasiatische (alarodische, armenoide) Rasse. Der Erlösungsmensch lebt aus dem Zwiespalt zwischen „Geist“ und „Fleisch“. Sinnliche Lust ist nur erlaubt, wenn sie höheren Zwecken dient, sonst wird die Erlösung vom Fleische angestrebt. Es besteht ein Mißmut gegenüber dem Leben und Neigung zum Asketentum. Verf. glaubt, daß dieser Typus auch in das völlige Gegenteil umschlagen kann mit rücksichtsloser Gier nach Stoff und stofflicher Macht, Kult des Fleisches und Materialisierung. Der stilechte Priester ist die Adelsform dieser Rasse; die Vergeistigung kann aber, statt zur Heiligung zu führen, in Intellektualisierung umschlagen. Die angeführten Beispiele entstammen meist der jüdischen Rasse. — 6. Der **Enthebungsmensch**, die ostische (alpine) Rasse. Das Antlitz zeigt kein scharf ausgeprägtes Relief, sondern weichere Formen, das Mienenspiel zeigt den Wunsch, in warmer Fühlung und Nähe mit der Umgebung zu stehen und sich der Härte des täglichen Lebens innerlich zu entheben. Die Haltung dieser Menschen ist die derwerbenden Dienstbereitschaft. Entnobenheit von jeder selbständigen Entscheidung ist der Zustand, in dem allein sie ganz und somit „echt“ sein können. Eine Vollendung menschlicher Reife ist hier nur im Enthebungsstile möglich. Altern bedeutet im Stile dieser Menschenart: reif werden zur Enthebung.

Arthur Hintze (Berlin).

## IV. Eingänge für die Bibliothek.

- Diesch, Carl: Der Goedeke. Werdegang eines wissenschaftlichen Unternehmens. Dresden: Ehlermann 24 S.
- Dornfeldt, Walter: Studien über Schädelform und Schädelveränderung von Berliner Ostjuden und ihren Kindern. Stuttgart: Schweizerbart 1941. Aus: Zeitschr. f. Morphol. u. Anthropol. Bd. 39, H. 2.
- Doroschenko, Dmytro: Die Ukraine und das Reich. Neun Jahrhunderte deutsch-ukrainischer Beziehungen im Spiegel der Deutschen Wissenschaft und Literatur. Leipzig: Hirzel 1941. V, 299 S.
- Eckert, Georg: Rassen und Kulturen Afrikas. Berlin: Springer 1941. Aus: Die Naturwissenschaften Jhrg. 29, H. 22—23.
- The Prophet's Mission and Its Influence on the History and Development of the Culture of Primitive Races. Leipzig: Barth i. Kom. 1941. Aus: Research and Progress vol. 7, no. 6.
- Erdmann, Kurt: Das iranische Feuerheiligtum. Leipzig: Hinrichs 1941. 94 S. 14 Abb. i. T., 8 Taf. u. 1 Kte.
- Findeisen, Hans: Zur Geschichte der Bärenzeremonie. Leipzig: Teubner [1941]. Aus: Archiv f. Religionswissenschaft. 37, H. 1.
- Graf, Lucia: Das alamannische Skelett von Fislisbach bei Baden (Aargau). Bern: 1939—1940. Aus: Bull. d. Schweiz. Gesellsch. f. Anthrop. u. Ethnol. 1939—1940.
- Gigas, Heinz: Untersuchungen über Muskelvarietäten an Zwillingen. Stuttgart: Schweizerbart 1941. Aus: Zeitschr. f. Morphol. u. Anthropol. Bd. 39, H. 3.
- Grimm, Hans: Ein Ehe-Reife-Diagramm und seine Anwendung auf südostdeutsche Volksgruppen. München: Schick 1940. 13 S. Aus: Südostdeutsche Forschungen Bd. 4, H. 3—4.
- Grimm, Hans u. Lipinski, Hans: Kleinlornitz. Eine bevölkerungsgeschichtliche und bevölkerungsbiologische Studie aus der Zips. Stuttgart: Enke 1940. Aus: „Volksforschung“, Bd. 4, H. 4.
- Grimm, Hans: Wachstum und Reife bei auslandsdeutschen Kindern und Jugendlichen. Berlin: Vogel 1941. Aus: Monatsschrift der Kinderheilkunde Bd. 87.
- Untersuchungen über den fossilen Hominidenschädel von Modjokerto auf Java. [Stuttgart: Schweizerbart] 1941. Aus: „Antrop. Anz.“ Jhrg. 17, H. 3—4.



- Grimm, Hans: Bemerkungen zur Statistik der Ehen nach biologischen Gesichtspunkten. Leipzig: Hirzel 1940. Aus: Arch. f. Bevölkerungswissensch. Bd. 10, H. 5—6:
- Vitale Lungenkapazität und Güntherscher Lungenkapazitätsindex in Schlesien. Stuttgart: Enke 1941. Aus Zeitschr. f. Rassenkde. Bd. 12, H. 1.
- Rußlanddeutsche und Donaudenutsche als Volksgruppen unterschiedlicher Fruchtbarkeit. Leipzig: Hirzel o. J. Aus: „Deutsches Arch. f. Landes- u. Volksforsch.“ Jhrg. 4, H. 1.
- Hauschild, Rita: Bastardstudien an Chinesen, Negern, Indianern in Trinidad und Venezuela. Stuttgart: Schweizerbart 1941. Aus: Zeitschr. f. Morpol. u. Anthropol. Bd. 39, H. 2.
- Hellbusch, Sigrid: Einfluß der Jagd auf die Lebensformen der Australier. Berlin: Ebering 1941. 227 S. (Forsch. z. Kolonial- u. Völkerwissensch. H. 2.)
- Katara, Pekka: Die nationalsprachliche Entwicklung in Finnland. Leipzig: Hirzel 1941. 24 S. 1 Kte. (Das Reich und Nordeuropa H. 1.)
- Kühn, Herbert: Die großen Adlerfibern der Völkerwanderungszeit. Berlin: de Gruyter 1940. Aus: „Ipek“ Bd. 13.
- Mitteilungen, Besprechungen, Umschau. Berlin: de Gruyter 1940. Aus: „Ipek“ Bd. 13.
- Kunkel, Otto, und Wilde, Karl August: Junne, „Vineta“, Jomsburg, Julin, Wollin, 5 Jahre Grabungen auf dem Boden der wikingerzeitlichen Großiedelung am Dievenowstrom 1934—1939/40. Stettin 1941. 39 S. 16 Taf. Aus: Nachrichtenbl. f. Deutsche Vorzeit, Jhrg. 16, H. 8—9.
- Labouret, Henri: Paysans d'Afrique occidentale. [Paris]: Gallimard (1941). 307 S.
- Lamboglia, Nino: Uado Romana. Bordighera: Museo Bicknell 1940. 21 S., 18 Fig.
- Landesmuseum Stettin, Pommersches: Erwerbs- und Forschungsbericht 1940, o. O. 1940. 71 S., 25 Taf. Aus: Baltische Stud. N. F. 42.
- Beiheft zum Erwerbs- und Forschungsbericht 1940. — Hans Jürgen Eggers: Das römische Einfuhrgut in Pommern. o. O. 1940. 35 S., 8 Taf. Aus: Baltische Stud. N. F. 42.
- Lendl, Egon: Das Deutschtum in der Ilowasenke. Leipzig: Hirzel 1941. 55 S. (Deutsche Schriften z. Landes- u. Volksforsch. Bd. 9.)
- Lenert Breutz, Paul: Die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse der Sotho-Tswana in Transvaal und Betschuanaland. Hamburg: Friederichsen, de Gruyter 1941. V, 121 S. (Schriften des Kolonial-Inst. d. Hamburgischen Univers. Bd. 3, völkerkd. Reihe Nr. 1.)
- Linschoten-Vereeniging, 33. jaarverslag 1940. 's-Gravenhage: Mollema 1941. 27 S.
- Malán, Michael: Zur Erblichkeit der Orientierungsfähigkeit im Raum. Stuttgart: Schweizerbart 1940. 23 S., 6 Abb. i. Text, 1 Textbeilage, 11 Tab. Aus: Zeitschr. f. Morpol. u. Anthropol. Bd. 39, H. 1.
- Metzger, Wolfgang: Psychologie die Entwicklung ihrer Grundannahmen seit der Einführung des Experiments. Dresden u. Leipzig: Steinkopff 1941. XIX, 352 S. (Wissenschaftl. Forschungsber. naturwiss. Reihe Bd. 52.)
- Nachtsheim, Hans: Erbspathologische Parallelen zwischen Mensch und Tier. Berlin 1941. 6 S. Aus: Die Gesundheitsführung „Ziel und Weg“ H. 8.
- Nevermann, Hans: Ein Besuch bei Steinzeitmenschen. Stuttgart: Franckh 1941. 80 S.
- Pool, Georg: Römerzeitliche Schädelknochen aus Vindonissa und Umgebung. Bern: 1939—1940. Aus: Bull. d. Schweiz. Gesellsch. f. Anthrop. u. Ethnol. 1939—1940.
- Rydén, Stig: A study of the Siriono indians and an appendix by Carl-Herman Hjortsjö. Göteborg: Elander 1941. 167 S.
- Sapper, Karl: Der Wirtschaftsgeist und die Arbeitsleistungen tropischer Kolonialvölker. Stuttgart: Enke 1911. V, 167 S.
- Sarasin, Fritz: Über Löwen und Flügellöwen in der Kunst der verschiedenen Völker. Basel: Birkhäuser 1941. Aus: Verh. d. Naturforsch. Gesellsch. in Basel. Bd. 52.
- Wirz, Paul: Exorzismus und Heilkunde auf Ceylon. Bern: Huber (1941). 292 S. 56 Textfig. u. 87 Abb.

---

Die Gesellschaft besitzt noch eine Anzahl von Exemplaren des Werkes Aus Fedor Jagor's Nachlaß. Mit Unterstützung der Jagor-Stiftung herausgegeben von der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte unter Leitung von Albert Grünwadel. I. Band: Südindische Volksstämme. Berlin (Dietrich Reimer) 1914. 4<sup>o</sup> 155 S. mit 160 Abb. im Text und 6 Farbtafeln. Das Werk kann zum bedeutend herabgesetzten Preise unbeschnitten 3,— RM., glatt beschnitten 3,50 RM., von der Gesellschaft (Berlin SW II, Saarlandstr. 110) bezogen werden.

---

# I. Abhandlungen und Vorträge.

## Die Menschenhauttrommeln in Alt-Peru.

Von

Georg Eckert.

Die Erbeutung von Trophäen und Opfergefangenen stellt nicht nur eine eindrucksvolle Begleiterscheinung, sondern auch ein wichtiges Motiv primitiver Kriegsführung dar. Das gilt sowohl von tiefkulturell-pflanzersischen Gemeinschaften wie von frühen Hochkulturvölkern, etwa den Azteken, deren Opferzeremoniell von der regelmäßigen Gefangennahme feindlicher Krieger abhängig war. In der großen Hochkultur Südamerikas, der Inkamonarchie, traten diese Kriegsziele zurück. Hier bildeten imperialistische Wünsche und Pläne — der Triumph des Sonnenkultes und die Ausweitung des staatlichen Herrschaftsbereiches — die mächtigen Triebfedern, die die Inkaheere nach Chile, in die Hyläa und hoch nach Norden, an den Rio Ancasmayu, geführt haben. Das Einbringen von Trophäen wurde bei dieser planvollen, von großen strategischen Ideen geleiteten Kriegsführung zu einer mehr peripheren Erscheinung, worunter jedoch die Wertschätzung der gewonnenen Trophäen nicht zu leiden brauchte — ein Nebeneinander von staatlich-zweckgerichtetem und magischem Denken, das für die frühen Hochkulturen charakteristisch ist. Leider ist über die Trophäen der Inka nicht allzuviel bekannt; im folgenden soll daher auf eine wichtige Gruppe, die Menschenhauttrommeln, näher eingegangen werden.

Da die Menschenhauttrommeln eine besonders auffällige Trophäenart darstellen, werden sie in einer größeren Zahl spanischer Quellenwerke kurz erwähnt. Erhöhter Wert kommt dabei Angaben von Autoren zu, die sich, wie die Conquistadoren Alonso Carrasco, Juan de Pancorbo, Alonso de Mesa und Mancio Serra de Leguizamo, auf Autopsie berufen können. Leider liegt gerade von diesen vier Soldaten nur ein außerordentlich knapper Bericht vor, der in den „Informaciones acerca del señorío y gobierno de los Ingas“ veröffentlicht worden ist. Zu den Augenzeugen rechnet auch der unbekannte Verfasser der „Varias noticias curiosas sobre la provincia de Popayan“, der in seinem Bericht über das dem Inkareich benachbarte Caucatal Menschenhauttrommeln erwähnt. Hervorzuheben sind sodann die Aussagen von Cieza de Leon, dem besten und zuverlässigsten Chronisten der Inkamonarchie, der sich in seiner „Segunda Parte“ u. a. auf zwei der oben angeführten Conquistadoren, Carrasco und Pancorbo, beruft. Oviedos Beschreibung der Menschenhauttrommeln, die zum Teil auf persönliche Mitteilungen Benalcázars zurückgeht, darf als ebenso vertrauenswürdig gelten wie die wichtigen Berichte von Balboa und Sarmiento de Gamboa. Zuverlässig sind ferner Guaman Poma de Ayala, Zarate, Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua und Gomara, die sämtlich über eingehende Landeskenntnis verfügten oder doch wie Gomara originale Quellen benutzt haben. Größere Vorsicht ist dagegen bei Inka Garcilaso am Platze, der seine Vorfahren in patriotischer Begeisterung von allen „barbarischen“ Sitten reinzuwaschen sucht und darum Menschenhauttrommeln vornehm-



lich bei fremden, den Inka feindlich gesonnenen Stämmen erwähnt. Kritisch betrachtet werden müssen auch die Angaben des Licentiaten Fernando Montesinos, dessen Werk zu den problematischsten Quellschriften über das alte Peru gehört<sup>1)</sup>.

Das Verbreitungsgebiet der Menschenhauttrommeln läßt sich nicht mehr genau umreißen, es steht jedoch fest, daß die Sitte auch schon vor der Ausdehnung des Inkareiches bei verschiedenen andinen Hochkulturvölkern bekannt war. Oviedo erwähnt derartige Trophäen bei den Lile, einem Stamm im südlichen Caucatal, dessen Angehörige zu den berüchtigsten Kopffägern und Kannibalen Kolumbiens gehören. Der spanische Conquistador Benalcázar fand hier allein in drei Hütten 680 Menschenhauttrommeln, eine Zahl, die die Beliebtheit und Bedeutung dieser Trophäenart erkennen läßt<sup>2)</sup>. Weiter südlich, im Gebiet von Xauxa, pflegte der Stamm der Huanca nach den übereinstimmenden Berichten von Cieza und Garcilaso Kriegstrommeln mit der Haut erschlagener Feinde zu bespannen<sup>3)</sup>. Aus der Geschichte der Inka selbst wird schließlich eine ganze Reihe konkreter Fälle überliefert: So scheinen die Inkaperuaner nach dem Siege über die Chancas zahlreiche Trommeltrophäen präpariert zu haben. Nach Ciezas Bericht ließ der Inka Yupanqui alle erschlagenen Feinde in eine große, auf der Walstatt errichtete grabähnliche Halle überführen. Ein Teil dieser Toten wurde zuvor geschunden und mit Stroh bzw. Asche ausgestopft oder als Trommel hergerichtet. Im Gegensatz zu den Chancas wurden die Gefallenen des eigenen Volkes nach althergebrachter Weise bestattet<sup>4)</sup>. Auf dieselbe Schlacht bezieht sich ein ausführlicher Bericht von Montesinos<sup>5)</sup>. Nach seinen Angaben, die er von weisen und der Knotenschrift kundigen Eingeborenen erhalten haben will, wurden bei dem triumphalen Einzug in Cuzco zahlreiche Trommeltrophäen mitgeführt. An der Spitze der siegreichen Armee marschierten 2000 Soldaten mit 6 Menschenhauttrommeln. Auf sie folgte eine Gruppe gefangener Häuptlinge und ein Trupp Inkakrieger mit ebenfalls 6 Trommeln sowie ein gefangener Oberhäuptling, der auf einer von weiteren 6 Trommeln flankierten Bahre getragen wurde. Bei der Schilderung dieser Details mag die Phantasie des Autors oder die seiner unbekannten Gewährsmänner mitgespielt haben, im Kern dürfte der Bericht jedoch auf Wahrheit beruhen. Hierfür spricht, daß auch Cieza von derartigen Trommeln weiß, sowie eine Notiz bei Balboa, nach der die Inkakrieger bei dem gleichen Triumphzug Kopftrophäen mitführten: „Cada uno llevaba en la punta de su lanza la cabeza de un enemigo, cuyo cabello iba flotando al viento<sup>6)</sup>.“

Tupac Inka Yupanqui ließ ebenfalls Menschenhauttrommeln präparieren. Während einer der schwierigen und verlustreichen Feldzüge im Tiefland der Anti glückte einem Collasoldaten die Flucht in die Heimat, wo der Deserteur einen allgemeinen Freiheitskrieg entfesselte. Erst nach erbitterten Kämpfen gelang es, den Aufstand niederzuschlagen und die gefährlichsten Rebellen, voran den desertierten Rädelsführer, gefangenzunehmen. „Sie wurden Trommeln des Inka,“ meldet lakonisch Sarmiento<sup>7)</sup>. Nach dem im großen und ganzen gleichlautenden Bericht von Balboa<sup>8)</sup> bemächtigte sich der Inka der beiden Häuptlinge Chuca-Chuca und Chasuti-

<sup>1)</sup> Eingehendere Angaben bei F. Weber, Beiträge zur Charakteristik der älteren Geschichtsschreiber über Spanisch-Amerika. Leipzig 1911. S. auch Friederici in Göttinger gel. Anzeigen, Jg. 174, S. 385ff. Berlin 1912.

<sup>2)</sup> Oviedo I, S. 218; Caucatal ohne nähere Ortsangabe: Varias noticias, S. 489.

<sup>3)</sup> Cieza I, S. 155a f.; Garcilaso I, Lib. 1, S. 11a (ohne Ortsangabe), ders. I, Lib. 6, S. 138. <sup>4)</sup> Cieza II, S. 174—175; Herrera, Dec. V, S. 60.

<sup>5)</sup> Montesinos S. 125—129. <sup>6)</sup> Balboa S. 33f.

<sup>7)</sup> Sarmiento de Gamboa S. 97. <sup>8)</sup> Balboa S. 63f.

Coaquiri (richtiger: Pachacuti-Coaquiri), die auf seinen Befehl getötet und in „tambores“ verwandelt wurden.

Auch unter Huayna Capac geriet die Sitte nicht in Vergessenheit. So berichtet Sarmiento, der Inka habe bei den Kämpfen an der Nordgrenze den Kaziken Pinto, einen besonders tapferen Häuptling, der ihm lange Zeit zu schaffen machte, schinden und zu einer Trommel präparieren lassen<sup>1)</sup>. Über denselben Fall berichtet mit wenigen Abweichungen auch Balboa<sup>2)</sup>.

Aus der blutigen Periode des Bruderkampfes der Inka Huascar und Atahualpa werden wiederholt derartige Trommeln erwähnt. So ließ Huascar verschiedene Gesandte des Atahualpa, die ihm Geschenke überbracht hatten, töten und zu Trommeln verarbeiten; die Überlebenden schickte er seinem Bruder zum Schimpf in Weiberkleidung nach Quito zurück<sup>3)</sup>. Auf der Gegenseite ereilte die Orejones Hancu und Atoc das gleiche Geschick. Diese beiden Adligen waren im Auftrage des Huascar nach Tumipampa gereist, um dort vor dem Bilde Huayna Capacs zu opfern und die Frauen und Insignien des verstorbenen Herrschers nach Cuzco zu bringen. Atahualpa, der ihrer habhaft wurde, ließ sie foltern und töten und aus ihrer Haut Trommeln bereiten<sup>4)</sup>. Der letzte derartige Fall trug sich in der Zeit der Conquista zu. Nach der Gefangennahme des Atahualpa floh sein Feldherr Rumiñahui mit 5000 Mann und der Familie des Inka nach Quito, wo er die Regierungsgewalt usurpierte und nach dem Tode des Inka alle legitimen Erben hinmorden ließ. Bei diesem Gemetzel wurde auch der Inka Illescas, ein Bruder Atahualpas, getötet und seine Haut auf Geheiß des Tyrannen als Trommelfell benutzt<sup>5)</sup>.

Auch in anderen Fällen mögen die Inka-Peruaner zu einer solchen Rache gegriffen haben. Wenigstens behaupteten Carrasco und seine Gefährten, die Inka hätten alle feindlichen Hauptleute, Sinchicuna und Curacacuna, die harten Widerstand geleistet hätten, oder von denen sie Aufstände befürchteten, auf diese Weise geschunden<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Sarmiento de Gamboa S. 109.

<sup>2)</sup> Balboa S. 105.

<sup>3)</sup> Santacruz Pachacuti S. 310. Über das Schicksal dieser Gesandten berichtet Sarmiento: „En este medio Atagualpa embió sus mensajeros á Guascar con presentes y á decille que él era su vasallo y que como tal le embiase á mandar en que le serviese allá. Guascar hizo escarnio de los mensajeros y presente(s) de Atagualpa, y aun dicen que los mató, otros que les cortó las narices y las camisas por la cintura y así los embió afrentados“ (S. 113).

<sup>4)</sup> Sarmiento de Gamboa S. 114.

<sup>5)</sup> Oviedo I, S. 217f., IV, S. 228f.; Poma de Ayala S. 163—164 (Abb.); Gomara S. 115; Garcilaso II, Lib. 2, S. 36a; Zarate S. 119; Velasco Bd. 2, S. 10.

<sup>6)</sup> Informaciones S. 221f.; Brehm S. 784f. — Menschenhauttrommeln erwähnen ferner: Dietschy S. 2008; Eckert S. 306f., 309, 311, 315ff.; Friederici I, S. 92f., 84; Gusinde S. 1693; d'Harcourt S. 16f.; Izikowitz S. 189f.; Karsten S. 71f., 209f.; Krickeberg, in Buschan, S. 378; Ders., in Bernatzik, S. 250; Mead (1903) S. 8; Ders. (1924) S. 321; Means S. 255; Vignati S. 71ff.; Weule S. 92f.; Wieschhoff S. 12. Aus Amerika sind m. W. keine weiteren Menschenhauttrommeln bekannt. Dagegen fanden sich derartige Trommeln in verschiedenen Gebieten Afrikas, vor allem im Bereich der rhodesisch-sudanischen Hochkulturen. So berichtet Schütt von den Lunda: „Muata Cumbana ist Pende; er wird von den Lunda als der zweitgrößte Quilolo angesehen; der andere ist Muanzanza. Beide besitzen die große Kriegstrommel, die N'Gomma Mucamba, welche mit Menschenhaut überzogen ist. Diese Trommel ist etwa 1 Meter lang und 30 Zentimeter dick, aus einem Stamm gehöhlt, unten geschlossen, oben mit Menschenhaut bespannt. Sie wird nur im Kriege geschlagen und muss von Matiamvo eigens verliehen werden“ (S. 169). Eine Menschenhauttrommel des Porobundes erwähnt Butt-Thompson: „Porob has several sangboi, bowl-shaped, with holes on the underside. The largest has several skins, one being that of a European Slaver who had the ill-luck to sell an official of the society into slavery“ (S. 165). Von den Joruba schreibt Baumann: „In Joruba wurde die große heilige Gbedu-Trommel mit Menschenhaut bespannt . . . vor ihr wurden Sklaven geopfert“ (S. 305). Und aus dem Gebiet der Ibo heißt es: „Vor nicht langer Zeit gelang es einem gewissen Häuptling, sich eines seiner Gegner zu bemächtigen . . . Er nahm sich



Nach Guaman Poma de Ayala wurden schließlich auch „Hochverräter“ („Traydores contra la coro(na) del ynga y de los señoras grandes y contra el sol y lo q(ue) manda en la ley del ynga“) in „Menschentrommeln“ (runatinya) verwandelt. Vermutlich denkt er hierbei vor allem an Führer unterworfenen Völkerschaften, Männer wie Pachacuti-Coaquiri oder Pinto, die dem universalen Herrschaftsanspruch der Inka im Wege standen und daher als Rebellen und Verräter gebrandmarkt wurden. Diesen Geist der Rache atmet auch ein kleines Khetschualied, dessen Überlieferung wir Guaman Poma de Ayala verdanken:

Aucap umanuan upyason,	Aus des Rebellen Schädel wollen wir trinken,
quironta ualcarisun,	Seine Zähne wollen wir als Halskette tragen,
tullunuan pincullusun,	Auf seinen Knochen wollen wir Flöte spielen,
caranpi tinyacusun,	Auf seiner Haut trommeln
taquecusun,	Und dazu tanzen <sup>1)</sup> .

Bei den Opfern handelt es sich in fast allen Fällen um gefangene Feinde, Stammesfremde, denen gegenüber keine Rücksichtnahme angebracht schien. Erst in der blutbefleckten Periode der Bürgerkriege wurde dieses schmachvolle Geschick auch politischen Gegnern aus den Reihen des eigenen Volkes bereitet. Während der meisten Feldzüge haben die Inka auf die Einbringung derartiger Trophäen verzichtet und vielmehr einen Ausgleich mit den Neuunterworfenen angestrebt. Nur nach besonders hartnäckigen Kämpfen, in denen die Haßinstinkte übermächtig wurden, griff man zu einer solchen Rache, die den Gegner auch über den Tod hinaus treffen sollte. Das gilt sowohl für den äußerst blutigen Chancakrieg, in dessen Verlauf die Inkamonarchie zeitweilig auf das schwerste gefährdet war, wie für den Collaaufstand, der erst nach blutigen Kämpfen unterdrückt werden konnte. Während der langwierigen und wechselvollen Kämpfe Huayna Capacs an der Nordfront wurde nur ein einziger, besonders gefährlicher Kazike, der selbst in der Gefangenschaft Widerstand leistete, geschunden.

Der Personenkreis der Opfer blieb darüber hinaus auf Häuptlinge und andere bedeutende Persönlichkeiten beschränkt. So stammten die bei dem Triumph über die Chanca mitgeführten Trommeln von Kaziken, unter anderem von einem in der Schlacht getöteten Oberhäuptling und dessen Verwandten. Nach Cieza wurden zwar alle toten Chancakrieger geschunden, jedoch nur ein Teil, vermutlich eben die Häuptlinge, in Trommeln ver-

Genugtuung, indem er dem Gefangenen erst Ohren und Nase abschnitt, um ihn dann lebendig zu schinden. Der Leichnam wurde gegessen und die Haut als Trommelfell verwendet“ (Volhard S. 28 nach Basden, *Among the Ibos of Nigeria*, London 1921). Weitere Angaben finden sich bei W. Schilde, S. 120f. und bei A. Friedrich, S. 17, 50, 203. Daß die Vorstellung der Menschenhauttrommel auch den Europäern bekannt war, beweist das berühmte Testament des Hussittenführers Ziska und der Ausspruch des Conquistadors und Bandenführers Aguirre, er werde den P. Montesinos, falls er in seine Hände falle, in einen Tambour verwandeln (P. Simon I, S. 301; Friederici I, S. 93).

Neben der menschlichen Haut wurden auch andere Körperteile zur Herstellung und Verzierung von Musikinstrumenten verwandt. Hierzu rechnen die Flöten aus Menschenknochen, über deren Verbreitung in Südamerika Friederici und Vignati eingehender berichtet haben (Friederici I, S. 94; Vignati, S. 75ff.), brasilianische Rohrflöten mit Menschenschädeln als Resonanzkörper (Vignati S. 118; Gusinde S. 1694; Frobenius S. 60) sowie aus Schädelkalotten verfertigte Trommeln der Tibetaner (Abb. bei Danzel Taf. 107). In diesen Zusammenhang gehören ferner die mit Knochen, Kinnbacken, Händen und Schädeln geschmückten Trommeln der Ewe und anderer Stämme der Guineaküste (Baumann S. 311; Danzel Taf. 107; Duncan S. 228f.; Frobenius S. 57f.; Isert S. 66f., 98, 102; Partridge S. 222ff.; Römer S. 112, 182; Spieth S. 63, 150ff.; Weule S. 95ff.; Thomas S. 82f.).

<sup>1)</sup> Die Übersetzung des Khetschuatextes danke ich Herrn Prof. H. Trimborn. S. auch Pietschmann.

wandelt. Hierfür spricht, daß auch nach Carrasco nur bedeutendere Persönlichkeiten wie Sinchicuna und Curacacuna zu Trommeln präpariert wurden. Nach der Niederwerfung des großen Collaaufstandes wurden ebenfalls nur die Haupträdelsführer Chuca-Chuca und Pachacuti Coaquiri von diesem Schicksal betroffen. Selbst bei den außerordentlich blutigen Feldzügen Huayna Capacs in Ekuador, die mit der Dezimierung ganzer Stämme geendet haben, wurde nur ein einziger, durch besonders hohen Mut ausgezeichnete Kazike geschunden. Das gleiche gilt von den Bürgerkriegen, in denen ausschließlich Adelige dieses Ende gefunden haben, so die Gesandten des Atahualpa, die mit einem Sonderauftrag des Huascar versehenen Orejones Hancu und Atoc und — in den Wirren der Conquista — sogar ein Sproß der Herrscherfamilie, der Prinz Illescas.

Diese Beschränkung des Personenkreises und die Seltenheit der Fälle sind für den mehr offiziellen Charakter der Sitte kennzeichnend. Im Gegensatz zu anderen ausgesprochenen Kopfbägerstämmen, bei denen jeder Krieger auf eigene Faust möglichst viele Trophäen zu erbeuten sucht — zumeist ohne dabei irgendwelche Rücksichten auf Geschlecht, Alter oder soziale Stellung der Opfer zu nehmen — wurden solche Trophäen in Peru nur in besonders gelagerten Fällen und offenbar auch nur auf direkten Befehl des Inka eingebracht. Dementsprechend hatte der Herrscher auch das Verfügungsrecht über Verbleib und Verwendung der Trommeln. So ließ etwa Inka Yupanqui die erschlagenen Chanca in einer besonderen Trophäenhalle zur Schau stellen, wogegen Huayna Capac die aus der Haut des Kaziken Pinto verfertigte Trommel nach Cuzco übersandte.

Die Gründe, die die Inka zur Beibehaltung dieser barbarischen Sitte veranlaßt haben und ihre Fundierung in der Vorstellungswelt der Eingeborenen werden in den Quellen so gut wie gar nicht behandelt, man darf jedoch vermuten, daß diese Motive komplexer Natur gewesen sind.

Wie alle anderen Trophäen wurden auch die Menschenhauttrommeln als Siegeszeichen gewertet. Im Caucatal, bei den Lile, bildeten sie einen augenfälligen Maßstab für die persönliche Tapferkeit der einzelnen Häuptlinge und ihrer Gefolgschaften — „es un gran testimonio de su esfuercio é crueldad, de lo qual muchos se presçian“, wie Oviedo bemerkt, — sie waren darüber hinaus ein besonders kostbares Besitztum, durch das das Ansehen der ganzen Dorfgemeinschaft gehoben wurde. Die Indianer, die diese Trommeln bei ihren Tänzen und an Festtagen ertönen ließen, hielten sie daher „por un muy exçelente ornamento de su Estado, é por grande auctoridad de su potencia“. Dasselbe dürfte auch für die Inka gelten, nur daß hier die Leistung des einzelnen Kriegers hinter der der Gesamtheit zurücktrat. So mag der Stolz auf diese eigenartigen Beutestücke Inka Yupanqui zu ihrer demonstrativen Zurschaustellung in einer großen Trophäenhalle veranlaßt haben<sup>1)</sup>. Sie bildeten hier ein eindrucksvolles Siegesmal, das den vollen Triumph der Inkaheere und das schmachvolle Ende der Chanca sinnfällig zum Ausdruck brachte. Besonders deutlich wurde diese Absicht bei dem glanzvollen Einzug des Herrschers in die Hauptstadt, bei dem das Heer zahlreiche Menschenhauttrommeln mit sich führte. Ihr Ton, der bei den Siegern stolze Freude erweckte, mußte die Herzen der Gefangenen mit Furcht, Scham und Trauer erfüllen, — „las bocinas y atabales hacian grande ruido y estruendo, que causaba horror y espanto“, wie Montesinos bemerkt. Eine solche Kränkung und Verächtlichmachung bezweckte auch der Inka Huascar, als er die Abgesandten seines Bruders schinden und zu

<sup>1)</sup> Sarmiento berichtet einen ähnlichen Fall: „hizo cortar la cabeza á Chuchi Capac y ponella en la casa llamada Lllaxaguasi con las demás que allí tenía de los otros cinches, que había muerto“ (S. 76).



Trommeln präparieren ließ bzw. in Weiberkleidung nach Quito zurücksandte. Bildeten die Trophäen somit ein augenfälliges Mittel, das eigene militärische Prestige zu demonstrieren, so dienten sie darüber hinaus auch zur Einschüchterung der Gegner. Die Huanca etwa benutzten ihre Menschenhauttrommeln im Kriege, um dadurch bei den Feinden Furcht und Verwirrung hervorzurufen, wie von Garcilaso ausdrücklich hervorgehoben wird: „diziendo que sus enemigos se acouardauan viendo que eran de los suyos, y huyan en oyendolos“. Eine ähnlich abschreckende Wirkung erhofften auch die Inka, die durch die grausame Hinrichtung einzelner besonders hartnäckiger Gegner die moralische Widerstandskraft ihrer Feinde zu unterhöhlen suchten. Aus diesem Grunde wurden etwa die Collahäuptlinge geschunden („para aterrorizar a los sublevados“) oder der Inka Illescas von dem Usurpator Ruminahui als warnendes Beispiel in einen Tambour verwandelt.

Eine solche rein profane Deutung dürfte allerdings kaum die wahren Hintergründe der Sitte aufdecken, die viel eher in magischen und religiösen Bezirken zu suchen sind. In diese Richtung weist vor allem die eigentümliche Form der Trommeln, die sich weder aus Zweckmäßigkeitsgründen noch aus rein ästhetischen Gesichtspunkten erklären läßt, wie etwa aus der folgenden Beschreibung erhellt: „los mataban y dejaban la cabeza y los brazos enteros, sacándoles los huesos de dentro é hinchíendolos de ceniza; y de la barriga hacian atambores; y las manos y la cabeza les hacian poner sobre el propio atambor...“. Karsten, der diese Trommeln beschreibt, folgert mit Recht, daß es sich hierbei nicht um ein willkürliches Spiel mit der Leiche des erschlagenen Feindes handeln kann. Er verweist daher auf die magische Potenz, die der menschlichen Haut zugeschrieben wird. Wie das Herz, der Kopf oder andere bevorzugte Körperteile gilt auch die Haut als Sitz der „Seele“. Mit der Haut gewinnt der Sieger die Herrschaft über den besiegten Gegner, der noch über den Tod hinaus versklavt wird: „The soul of a man whose skin is used in this way is utterly enslaved and subdued<sup>1)</sup>“. Diese Deutung erklärt allerdings nicht die eigenartige Form der Trophäen, der wohl noch eine andere Vorstellung zugrunde liegt. Nach der oben angeführten Schilderung war man nämlich bemüht, die Gestalt des Getöteten zu erhalten und den Trommeln ein möglichst lebensvolles Aussehen zu verleihen. Bis auf den als Resonanzkörper dienenden Leib, der zwangsläufig deformiert werden mußte, blieben alle mit Asche ausgestopften Körperteile sowie der Kopf formgetreu erhalten. Poma de Ayala will sogar wissen, daß man die Trophäen bekleidet hätte, vielleicht um die Stammeszugehörigkeit des Toten besser kenntlich zu machen („el cuerpo entero bestido a su traje“). Es verwundert daher nicht, daß die Menschenähnlichkeit in den Quellen immer wieder als besonderes Kennzeichen hervorgehoben wird: „pareciendo hombres“ (Cieza II, S. 175); „en la forma de hombre . . . venian representando muy al vivo á sus dueños“ (Montesinos S. 126); „atambor . . . en ella dexó colgada la cabeça, que no quiso quitarla; porque vieses cuyo era el pellejo“ (Garcilaso II, Lib. 2, S. 36a); „como ci estubiese bibo (= vivo)“ (Poma de Ayala, S. 334). Daß es sich hierbei nicht um Einzelfälle, sondern um ein durchgehendes Prinzip handelt, beweist schließlich auch die Übereinstimmung mit der aus der Haut des Inka Illescas verfertigten Trophäe.

Das gleiche Bemühen um die Wahrung der Körperform wird auch bei einer anderen, für das Andengebiet höchst charakteristischen Trophäenform, den mit Asche ausgestopften Menschenhäuten, offenbar. So berichtet Cieza, daß die Lile die Gesichter dieser Hauttrophäen in Wachs nach-

<sup>1)</sup> Karsten S. 71.

modellierten. Zudem gab man den toten Kriegern Lanzen, Speere oder Keulen in die Hand, so daß sie nach den übereinstimmenden Berichten von Cieza de Leon, Andagoya und dem Verfasser der „*Varias Noticias*“ wie Lebende gewirkt haben („*parecian hombres vivos*“, Cieza I, S. 380; „*como si estuviesen vivos*“, Andagoya S. 449; „*tienen arrimados á las paredes de sus casas como personajes*“, Var. not. S. 489). Dasselbe gilt wohl auch von den ausgestopften Menschenhäuten der Huancahuillcas und Huanca, sowie von den Hauttrophäen, die der Inka Yupanqui nach der Chancaschlacht anfertigen ließ. Bei letzteren wird die Erhaltung der äußeren Körperform von Cieza de Leon sogar ausdrücklich hervorgehoben: „*inchiesen los cueros de ceniza ó de paja, de tal manera, que la forma humana pareciese en ellos*<sup>1)</sup>“

Zu dieser auffälligen formalen Übereinstimmung der beiden Trophäenarten kommen jedoch noch weitere Gemeinsamkeiten, wie die weitgehende Identität der Verbreitungsgebiete, das Ausstopfen der Trommeln mit Asche oder die gemeinsame Aufbewahrung in großen Trophäenhallen. Es ist demnach recht wahrscheinlich, daß beide Trophäenarten genetisch zusammenhängen, wobei sich wohl die Trommeln als speziellere Sonderform aus den ausgestopften Menschenhäuten entwickelt haben. Auf jeden Fall deutet die beiden gemeinsame Betonung der Formerhaltung auf die gleiche geistige Wurzel, die wohl im Lebensglauben der nichtanimistischen Weltanschauung zu suchen ist. In dieser bedeutet nämlich „gleiche Form gleiches Wesen, verschiedene Form verschiedenartiges Wesen, Übergang in eine andere Form Verwandlung in ein anderes Wesen“<sup>2)</sup> — eine Auffassung, die vor allem bei der Behandlung der Toten eine bedeutsame Rolle spielt. Der Tote, in dem man ein selbständiges handelndes Wesen erblickt, bleibt nach dieser Anschauung an den Leib gebunden. Erst wenn dieser zerfällt, tritt der „zweite“ endgültige Tod ein. Um nun die Weiterexistenz des „lebenden Leichnams“ zu gewährleisten, suchte man die Gestalt oder wenigstens das Abbild des Toten durch Mumifizierung oder Beigabe anthropomorpher Plastiken zu erhalten. Auf dieselbe Weise konnte man aber auch mit den Trophäen verfahren. Wollte man den „lebenden Leichnam“ des überwundenen Gegners, in dem man offenbar ein höriges, dienstbares Wesen erblickte, erhalten und damit zugleich die magische Wirksamkeit der Trophäe sichern, so mußte das menschliche Aussehen des Leichnams bewahrt bleiben, ein Ziel, das bei den Haut- und Trommeltrophäen in hohem Maße erreicht war.

Wie real die Eingeborenen sich diese Bindung der Toten an die Trophäen vorgestellt haben, beweist die Aussage eines Lile-Indianers aus dem Dorf Ucache. Auf Ciezas Frage erzählte er, daß der „Teufel“ in die ausgestopften Häute einfahre. Dabei erscheine er den Indianern in so furchtbarer Gestalt, daß einige vor Schreck starben. Man geht wohl nicht fehl, wenn man in diesem „Teufel“ den Toten erblickt, der nach wie vor an seinen Leib gekettet bleibt und sich daher als Wiedergänger bemerkbar macht<sup>3)</sup>.

1) Das gleiche Bemühen um die Erhaltung der Körperform ist auch bei anderen Kopfjägerstämmen vorhanden. So schreibt z. B. Frobenius von den Maori: „Waren diese Köpfe einmal recht zubereitet, so behielten sie ganz die Züge bei, die sie im Leben hatten; die Haare, der Bart und die Augenbrauen blieben unversehrt, und nur bei den knorpeligen Teilen, wie bei der Nase und den Ohren bemerkte man ein unbedeutendes Einschrumpfen“ (S. 60). Das gleiche gilt von einer anderen im Andengebiet weit verbreiteten Trophäenform, den Tsantsas der Jivaro-Indianer: „Ein solches Köpfchen ist . . . eine genaue Verkleinerung des ursprünglichen Kopfes. Jeder besondere Zug, Haare, Narben, ja der ganze Gesichtsausdruck bleiben erhalten“ (Gusinde, S. 1696).

2) Krause, S. 357.

3) Der Glaube, daß der Tote bzw. der Totengeist an die Trophäe gebunden bleibt, ist von den verschiedensten Kopfjägerstämmen belegt. So berichtet etwa Mjöberg von den Kopfjägern Borneos: „Die Eingeborenen glauben fels-



Aus derselben Vorstellung heraus mögen die Indianer auch den Ton der Trommeln für die Stimme der gebannten und unterjochten Toten gehalten haben. Insbesondere gilt dies von den Inka, deren Trophäen ohne fremdes Zutun ertönen konnten. Im Winde schlugen nämlich die verdorrten Arme des Leichnams wie Trommelschlägel auf den aufgetriebenen Leib, begleitet von den Tönen der Flöte, die man am Munde befestigt hatte, — ein grausiges Konzert, bei dem die Trophäen besonders lebensvoll wirkten. Bezeichnenderweise begegnet uns eine ähnliche Erscheinung im Caucatal, bei dem Stamm der Picara. Vor den Türen der Häuptlingshäuser standen hier große Bambusstangen, die von den bemalten Köpfen erschlagener Feinde gekrönt wurden. In die unteren Enden dieser Rohre waren Löcher geschnitten, durch die der Wind wehte und so, nach Ciezas Bericht, eine wahre Teufelsmusik ertönen ließ. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß man auch hier die Toten, die an die Kopftrophäen gebunden bleiben, für die wahren Urheber der unheimlichen Geräusche gehalten hat<sup>1)</sup>.

Mit dieser Auffassung gewinnt aber auch die Bewertung der Trophäen als Siegeszeichen an Hintergrund: Der Anblick der Trophäen läßt den geschlagenen Feind nicht allein das Ausmaß seiner früheren Niederlagen ermessen, sie gemahnt ihn zugleich an das Schicksal seiner Ahnen und ehemaligen Mitkämpfer, die nun als gespenstischer Troß dem siegreichen Feinde folgen müssen. Man kann daher wohl verstehen, daß die Feinde der Huanca beim Klang dieser unheimlichen Kriegstrommeln in panischem Schrecken geflohen sind<sup>2)</sup>. Welche Gefühle mußten aber erst die gefangenen Chanca-krieger beseelen, als sie bei dem Einzug in Cuzco von der klagenden Musik ihrer toten Landsleute begleitet wurden!

Mit der gleichen Vorstellung mag aber auch die Verwendung der Trommeln im Sonnenkult zusammenhängen. Nach Sarmiento de Gamboa und Balboa sandte nämlich der Inka Huayna Capac die aus der Haut des Kaziken Pinto verfertigte Trommel nach Cuzco, wo sie bei Tänzen zu Ehren der Sonne bzw. beim großen Sonnenfest *Inti-Raimi* geschlagen wurde, vermutlich in der Absicht, den toten Häuptling damit zu einer besonders demütigenden Huldigung der Sonne und des Staatskultes zu zwingen.

Die Gewalt, die die Indianer über den Toten erlangt hatten, benutzten sie demnach zu einer anhaltenden Demütigung und Quälerei des überwundenen Gegners. Nur in einem einzigen Fall wird von einem positiveren Verhältnis zu dem Opfer gesprochen. Balboa behauptet nämlich, der Inka

fest, der Geist des Toten behalte seine Wohnung in dem Schädel und bringe dem Hause Glück, wenn er gut behandelt wird. Man spricht ihn mit den schmeichhaftesten und übertriebensten Redensarten an, sucht ihm klarzumachen, daß er jetzt ein Stammesangehöriger sei . . . Der Schädel bekommt die besten Leckerbissen, wird reichlich mit Reisbranntwein getränkt, kurz, man sucht es dem darin wohnenden Geist so gemütlich wie möglich zu machen, damit er den Verlust seiner Freiheit vergißt“ (S. 257).

<sup>1)</sup> Die Vorstellung, daß der Trommelton und die Stimme des Toten identisch sind, findet sich auch in Afrika. So heißt es von einer Trommel des Okonkobundes (Nigerien): „There is a tradition that the drum was the work of a man of Amawbia . . . and that he was sacrificed over his finished work that his blood might ‘tone’ it“ (Butt-Thompson, S. 164).

<sup>2)</sup> Daß ähnliche Vorstellungen auch im mittelalterlichen Europa bekannt waren, beweist die legendäre Ziska-Trommel, welche der fanatische Hussittenführer, nach einer von katholischer Seite (Aeneas Sylvius) verbreiteten Fama, aus seiner eigenen Haut herzustellen befehl, um so den Feinden auch nach seinem Tode Furcht und Schrecken einzujagen, „... gleich als wann er selbststen in Leibes Leben jhnen beywohnete / und wie er Zeit seiner Lebtagen jhnen ein terror . . . gewesen / also würden sie von solchen Trummelschlag so bald flüchtig und sieglohs werden . . .“ (Staricius S. 39f.; Hagecius S. 118 a; Männling S. 273; Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens, Artikel „Trommel“ und „Haut“; Oviedo I, S. 217; P. Simon I, S. 301). Zur Kritik der Überlieferung s. auch W. Tomek S. 234.

Huayna Capac habe den Kaziken Pinto für sich gewinnen wollen. Als ihm dies jedoch nicht gelungen sei, habe er ihn schließlich schinden lassen, um sich seiner Dienste wenigstens auf diese Weise zu versichern. Auch nach Sarmiento soll der Inka dem Kaziken wohlwollende Gefühle entgegen gebracht haben; offenbar machte erst die unversöhnliche Haltung des Gefangenen eine friedliche Lösung unmöglich. In allen anderen Fällen wurden die Gefangenen auf Grund ausgesprochener Haß- und Rachegefühle getötet, eine Einstellung, die bereits durch den Personenkreis der Opfer gegeben war.

Vermutlich richtete man die Trommeln auch aus diesem Grunde so ein, daß sie ohne menschliches Einwirken zu tönen vermochten. Man war augenscheinlich der Ansicht, daß der Tote die Trommelschläge als körperlichen Schmerz empfindet und außerdem darunter leidet, den siegreichen Gegnern seines Stammes dienstbar zu sein. Diese Deutung, nach der man die Toten auf ausgeklügelte Weise zu einer anhaltenden Selbstquälerei gezwungen hätte, wird um so wahrscheinlicher, als wir ähnlichen Anschauungen auch an anderen Stellen der Erde begegnen, so bei Negern der Guineaküste, die ihre Dorftrommeln mit den Köpfen erschlagener Feinde verzierten: „Sie glaubeten, daß der Geist oder die Seele des Ermordeten, von dem Laute und dem Lärmen der Drommel einen besonderen Schmerzen empfinde, und waren nicht vernügt, daß sie den Körper lebendig gemartet, sondern sie wollten ihren Feind auch nach dem Tode peinigen<sup>1)</sup>.“

Der geschichtliche Ursprung der Menschenhauttrommeln und die geistigen Impulse, die zur Entstehung dieser Sitte geführt haben, lassen sich wegen der Unergiebigkeit der spanischen Quellen nicht mehr genau bestimmen. Man darf jedoch annehmen, daß die Haut- und Trommeltrophäen und der mit ihnen zusammenhängende Sittenkomplex aus einer sehr alten vorinkaischen Kulturschicht stammen. Hierfür spricht die von Krickeberg angenommene nördliche Herkunft der Trommeln sowie das isolierte, gleichsam horstartige Vorkommen an weit entfernten Stellen des andinen Raumes, das wohl als Ergebnis einer längeren geschichtlichen Entwicklung anzusehen ist<sup>2)</sup>.

Die Inkamonarchie, die auf Grund des herrenstaatlichen Ordnungstrebens und einer für viele frühe Hochkulturen charakteristischen Lebenserhaltungstendenz kannibalische und kopfjägerische Exzesse zu unterdrücken suchte, ist im Fall der Menschenhauttrommeln konservativer verfahren. Infolgedessen blieb die Sitte bis in die Zeit der Conquista erhalten, wurde jedoch funktionell modifiziert. Dienten die Trommeln bei den Lile vornehmlich der militärisch-politischen Auszeichnung und magischen Kraftsteigerung einzelner Krieger und Hauptleute, so wurde das Schinden bei den Inka zu einem staatlichen Vergeltungsakt, der — soweit es sich um die Tötung wahrer oder vermeintlicher Rebellen handelt — bereits in Richtung des Strafrechts tendiert.

Die Sitte der Menschenhauttrommeln weist demnach in Peru eine bemerkenswerte Ambivalenz auf: Auf der einen Seite wurzelt sie in magischen Vorstellungen von der besonderen Wirksamkeit des menschlichen Leichnams und in dem Glauben an das körperhafte Fortleben der Toten.

<sup>1)</sup> Römer S. 112. Desgl. Isert S. 66f. „... hängen die untere Kinnlade an den kleinen Trommeln oder Blasenhörnern . . . und glauben dadurch an den Getödteten keine geringere Rache auszuüben, als wenn man ein jedes mal, wenn das Horn geblasen, oder die Trommel geschlagen wird, ihn unausstehlich gequält würde“. S. auch Klose S. 12.

<sup>2)</sup> Krickeberg in Z. f. Ethnologie 1934, S. 319: „Auch im Andengebiet scheint das Schinden, das später die Inkaperuaner in großem Maßstabe übten, zunächst einer älteren Bevölkerungsschicht eigen gewesen zu sein, nämlich den Cauca-Völkern Columbiens, Manta Ecuadors, Huanca Perus usw.“ Ders. in Buschan S. 378.



Auf der anderen Seite wird sie von dem zweckgerichteten Staatsdenken der aufstrebenden Herrenkultur politischen Zielen dienstbar gemacht. Während aber der mit dem Gottkönigtum zusammenhängende Komplex magisch-religiöser Vorstellungen bei anderen frühen Hochkulturen zu einer Intensivierung der Trophäengewinnung geführt hat — man denke nur an die Bedeutung menschlicher Trophäen im Königsritual sudanesischer Stämme — ist die Inkamonarchie im Interesse einer friedlichen Eingliederung der unterworfenen Stämme einen anderen, unblutigeren Weg gegangen.

## Quellenübersicht

Stamm	Autor
Lile	Oviedo I, S. 218: Benalcázar berichtet Oviedo: „... me dixo que él avia visto el mesmo atabal“ (wie die Trommel aus der Haut des Inka Illesca) „... Y me dixo mas: que lo tal es cosa muy usada en aquellas partes, é que vido en una poblacion principal, llamada Lile ... en solas tres casas seysçientos é ochenta atabales semejantes al que es dicho. E aquestos tales instrumentos de música los haçen de los enemigos que vençen ó pueden aver; é quanto mas valeroso es el capitan ó señor de aquellos que en aquellas partes tienen señorio, tanto es mayor el número que tiene de tales atabales, é es un gran testimonio de su esfuërço é crueldad, de lo qual muchos se presçian. Y ningun atabal de los que de otros animales se haçen, les aplaçe, ni otra música han por tan suave é grata á sus orejas, como aquesta. E assi quando haçen sus areytos é fiestas, esos atabales se tañen, é los tienen por un muy exelente ornamento de su Estado, é por grande auctoridad de su potencia.“
Caucatal	Varias Noticias S. 489: „... los cueros de los cuerpos, que han comido, desollados, henchidos de ceniza, tienen arrimados á las paredes de sus casas como personajes, y de algunos destos cueros hacen atambores, con que tañen.“
Huanca	Cieza I, S. 155a f.: „A los que tomauan en las guerras, desollauan, y henchian los cueros de ceniza, y de otros hazian atambores.“ Garcilaso I, Lib. 6, S. 138: „á los que prendian en las guerras desollauan: unos pellejos henchian de ceniza y los ponian en un templo por tropheos de sus hazañas; y otros pellejos ponian en sus atambores, diziendo que sus enemigos se acouardauan viendo que eran de los suyos, y huyan en oyendolos.“ Ders. I, Lib. 1, S. 11a: „En unas provincias desollauan los cautiuos, y con los pellejos cubrian sus caxas de atambor para amedrentar sus enemigos: porque dezian que en oyendo los pellejos de sus parientes luego huyan.“
Inka	Informaciones, S. 221: „Que los Incas, á los capitanes, sinchicunas y curacas enemigos que los resistian ó sospechaban que se iban á rebelar, los mataban y dejaban la cabeza y los brazos enteros, sacándoles los huesos de dentro é hinchíéndolos de ceniza; y de la barriga hacian atambores; y las manos y la cabeza les hacian poner sobre el propio atambor, porque en dando el viento en ellos, se tañian ellos propios ...“ Guaman Poma de Ayala S. 314: „castigo de traydores contra la coro(na) del ynga y de los señoras grandes. y contra el sol y lo q(ue) manda en la ley del ynga le fueron castigados. q(ue) de la cauesa hazian mate de ueuer chicha — de los dientes y muelas hazian garga(n)tilla de los guesos flauta de los pellexos tanbor. le llamauan runatinya — que es — aucap umanuan upyason quirona ualcari-sun — tullunuan pincullusun — caranpi tinyacusun taq(ui)cusun esta sentencia fue executada en este rreyno ...“ Ders. S. 334: „Como tenia tanbores hecho de hombres principales los q(ue) fueron rrebeldes y traydores hecho. todo el cuerpo entero bestido a su trage hecho ta(n)bor y le llamauan a estos tanbores runatinya y estaua como ei estubiese bibo y con su propia mano tocaua la barriga y el tanbor fue checha de la barriga ...“
(Chanca-schlacht)	Cieza II, S. 174—175: „Desbaratados los Chanchas, entró en el Cuzco Inca Yupanqui con gran triunfo ... Y á todos los que murieron de la parte suya en la batalla, los mandó el nuevo Inca

Stamm	Autor
	<p>enterrar, mandando hacerles osequias á su usanza; y á los Chancas mandó que se hiciese una casa larga á manera de tumba en la parte que se dió la batalla, adonde, para memoria, fuesen desollados todos los cuerpos de los muertos, y que inchiesen los cueros de ceniza ó de paja, de tal manera, que la forma humana pareciese en ellos, haciéndoles de mil maneras; porque á unos, pareciendo hombres, de su mismo vientre salía un atambor, y con sus manos hacía muestra de lo tocar; otros ponían con flautas en las bocas. De esta suerte y de otras estuvieron hasta que los españoles entraron en el Cuzco. Per Alonso Carrasco y Juan de Pancorvo, conquistadores antiguos, me contaron á mí de la manera que vieron estos cueros de ceniza, y otros muchos de los que entraron con Pizarro . . . “</p> <p>Montesinos S. 126f.: „Venían despues dos mil soldados . . . Llevaban en medio, á trechos, seis atambores en la forma de hombre, hechos de los pellejos de los caciques y capitanes que se habian señalado en la batalla; quitáronles vivos los pellejos, y llenos de aire, venían representando muy al vivo á sus dueños y tañendo con los palillos en las barrigas por vilipendio. En último lugar venia hecho atambor el Señor de Andaguáilas que mataron en la batalla. Al son destos iban marchando cuatro mil soldados. Detras dellos iban muchos caciques y capitanes cautivos. A ellos seguian otros soldados, y luego iban otros seis atambores como los primeros, y á la postre de los cautivos el Señor de Andaguáilas . . . Iba . . . en unas andas . . . Iban alrededor de las andas seis tambores de los pellejos de parientes suyos, con que le iban haciendo son. Iban aquí una tropa de pregoneros que no cesaban de decir, que de aquella manera trataba el rey á los que se rebelaban . . . y luego los bocinas y atabales hacian grande ruido y estruendo, que causaba horror y espanto.“</p> <p>Herrera, Dec. V, Lib. III, S. 60.</p> <p>Sarmiento de Gamboa S. 97: „Y prendió á los caudillos de todos que eran Chucachuca (y) Pachacuti Coaquiri, que es él que dijimos que se había huído de los Andes; los cuales despues fueron atambores del inga Topa.“</p> <p>Balboa S. 63f.: „hizo prisioneros a Chuca-Chuca y a Chasuti-Coaquiri, que eran los principales jefes de esta rebelión. Para aterrorizar a los sublevados el Inga los condenó a muerte y mandó hacer tambores con su piel.“</p>
(Pinto)	<p>Sarmiento de Gamboa S. 109: „Fué este Pinto valentísimo y tanto coraje tenía contra Guayna Capac, que aun, despues de preso, con hacerle el inga muchos regalos y buen tratamiento, nunca le pudieron ver la cara. Y así murió emperrado, y por esto Guayna Capac lo mando desollar y hacer de su cuero un atambor, para que con él hiciesen en Cuzco taquí, ques danzar al Sol; y hecho, lo embió (= envió) al Cuzco.“</p> <p>Balboa S. 104f.: „Guayna-Cápac sintió mucho la muerte de ese soldado; pues hubiera deseado tener a su servicio un hombre tan valiente y tan hábil. No pudiendo tenerlo vivo quiso servirse de él después de muerto y ordenó desollarlo y hacer de su piel un tambor que serviria en el Cusco en la fiesta de Inti-Raimi o en las danzas en honor del Sol.“</p>
(Bürgerkrieg)	<p>Sarmiento de Gamboa S. 114: „En esto vino á Tomebamba un orejón llamado Hango y otro llamado Atoc, á hacer sacrificio al bulto de Guayna Capac por mandado de Guascar. Este tomó las mujeres de Guayna Capac y las insignias de inga sin hablar (á) Atugualpa. Por lo cual Atugualpa lo prendió, y puesto á tormento . . . el cual mandó matar á estos y hacer dellos atambores.“</p> <p>Santaacruz Pachacuti S. 310f.: „Y por Topaataogualpa Auqui ymbia á Guascarynga, su ermano, rico presente, de lo qual Guascarynga se yrrita mucho y quema los rigalos y presentes en el fuego, mandando hazer atambores de los pellejos de los mensajeros de Auqui Ataogualpa, y á los demas ymbia que se boluieran a Quito con esse nueba. Y mas, al dicho Auqui Ataogualpa ymbia bestidos de mujeres, acompañada de palabras muy pessadissimos.“</p>
(Illescas)	<p>Oviedo I, S. 217f. (Ders. IV, S. 228f.): „le mató é le hizo sacar todos los huesos por cierta parte, quedando el cuerpo entero é lo hizo atabal: de tal manera, que la una parte del atabal . . . eran las</p>



Stamm	Autor
	<p>espaldas, é la otra parte era la barriga. E curada la cabeça, é piernas, é piés, é brazos, é manos, é lo restante del cuerpo estaba entero como preñado é fecho atabal . . . lo qual hizo por asegurar su tirania, é por atemorizar á otros á quien amenaçaba que no le seyendo obedientes, los convertiria en semejantes atambores.“</p> <p>Zarate S. 119: „Il le fit écorcher vivant, puis il fit faire un tambour de sa peau, aiant fait atacher sa tête par dedans le tambour.“</p> <p>Garcilaso II, Lib. 2, S. 36a: „Y para que su rebelion sonasse, y atemorizasse mas, dessollo a Quilliscacha, y con el pellejo cubrio una caxa de atambor de guerra, y en ella dexó colgada la cabeça, que no quiso quitarla; porque viesen cuyo era el pellejo, y la crueldad se viesse al descubierto, y su memoria se renouasse cada dia, y cada hora.“</p> <p>Ferner: Guaman Poma de Ayala S. 163—164 (mit Abb.); Gomara S. 115; Velasco T. 2, S. 10.</p>

### Angegebenes Schrifttum

- (Anonym:) Varias noticias curiosas sobre la provincia de Popayan. In: Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía. Bd. 5. Madrid 1866.
- Balboa, Miguel Cabello: Historia del Peru. In: Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú. Bd. 2. Lima 1920.
- Cieza de Leon, Pedro: La Chronica del Peru. Antwerpen 1554.
- Segunda Parte de la Crónica del Perú. In: Biblioteca Hispano-Ultramarina. Bd. 5. Madrid 1880.
- Fernandez de Oviedo y Valdés, Gonzalo: Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra-firme del mar océano. Madrid 1851—1855.
- Garcilaso de la Vega: Primera Parte de los Commentarios Reales. Lisboa 1609.
- Historia General del Perv. (Segunda parte de los Comentarios Reales de los Incas). Cordoua 1616.
- Gomara, Francisco Lopez de: Historia de las Indias. In: Varias Historias de los Primeros Descubridores de las Indias.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe: Nueva Corónica y Buen Gobierno. Paris 1936.
- Informaciones acerca del Señorío y Gobierno de los Ingas hechas por Mandado de Don Francisco de Toledo. In: Colección de Libros Españoles raros ó curiosos. Bd. 16. Madrid 1882.
- Montesinos, Fernando de: Memorias antiguas historiales y politicas del Perú. In: Colección de Libros Españoles raros ó curiosos. Bd. 16. Madrid 1882.
- Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, Joan de: Relacion de Antigüedades deste Reyno del Pirú. In: Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas. Madrid 1879.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro: Geschichte des Inkareiches. Hrsg. v. R. Pietschmann. Berlin 1906.
- Simón, Pedro: Noticias Historiales de las Conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales. 1. Parte. Bogotá 1882.
- Velasco, Juan de: Histoire de Quito. In: Ternaux-Compans, Voyages . . . Bd. 18/19. Paris 1840.
- Zarate, Augustin de: Histoire de la Decouverte et de la Conquete du Perou. Bd. 1. Amsterdam 1700.
- Brehm, Reinhold B.: Das Inka-Reich. Jena 1885.
- Butt-Thompson, F. W.: West African secret societies. London 1929.
- Danzel, Theodor-Wilhelm: Symbole, Dämonen und heilige Türme. Hamburg 1930.
- Dietschy, Hans: Die Heilkunst im alten Peru. In: Ciba-Zeitschrift 1938.
- Duncan, John: Reisen in Westafrika . . . Dresden u. Leipzig 1848.
- Eckert, Georg: Die Kopfjagd im Caucatal. In: Zeitschrift f. Ethnologie. 1939.

- Friederici, Georg: Skalpieren und ähnliche Kriegsgebräuche in Amerika. Braunschweig 1906.
- Über die Behandlung der Kriegsgefangenen durch die Indianer Amerikas. In: Festschrift Eduard Seler. Stuttgart 1922.
- Friedrich, Adolf: Afrikanische Priestertümer. Stuttgart 1939.
- Frobenius, Leo: Weltgeschichte des Krieges. Jena o. J.
- Gusinde, Martin: Schädelkult, Kopftrophäe und Skalp. In: Ciba-Zeitschrift 1937.
- Hagecius, Wenceslaus: Das Ander Teil der Böhmischen Chronica. Prag 1596.
- d'Harcourt, R. u. M.: La Musique des Incas et ses survivances. Paris 1925.
- Isert, Paul Erdmann: Reise nach Guinea und den Caribäischen Inseln in Columbien. Kopenhagen 1788.
- Izikowitz, K. Gustav: Musical and other sound instruments of the South American Indians. Göteborg 1935.
- Karsten, Rafael: The Civilization of the South American Indians. London 1926.
- Klose, H.: Musik, Tanz und Spiel in Togo. In: Globus. (89) 1906.
- Krause, Fritz: Maske und Ahnenfigur: Das Motiv der Hülle und das Prinzip der Form. Ein Beitrag zur nichtanimistischen Weltanschauung. In: Ethnologische Studien. Bd. 1. 1931.
- Krickeberg, Walter: Amerika. In: Buschan, Illustrierte Völkerkunde. Bd. 1. Stuttgart 1922.
- Beiträge zur Frage der alten kulturgeschichtlichen Beziehungen zwischen Nord- und Südamerika. In: Zeitschrift f. Ethnologie. 1934.
- Amerika. In: Die Große Völkerkunde. Hrsg. v. H. Bernatzik. Leipzig 1939.
- Männling, Joh. Christoph: Denckwürdige Curiositäten derer so wohl Inn- als Ausländischer abergläubischen Albertäten . . . Franckfurth u. Leipzig 1713.
- Mead, Charles W.: The musical instruments of the Incas. In: Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. New York 1903.
- The musical instruments of the Incas. In: Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. New York 1924.
- Means, Philip Ainsworth: Ancient civilizations of the Andes. New York, London 1931.
- Mjöberg, Eric: Durch die Insel der Kopfjäger. Leipzig 1929.
- Partridge, Charles: Cross river natives. London 1905.
- Pietschmann, Richard: Some account of the illustrated chronicle by the peruvian Indian, D. Felipe Huaman Poma de Ayala. London 1913. In: International Congress of Americanists. Proceed. of the 18. Sess., London 1912, P. 2.
- Römer, Ludewig Ferdinand: Nachrichten von der Küste Guinea. Kopenhagen u. Leipzig 1769.
- Schilde, Willy: Die afrikanischen Hoheitszeichen. In: Zeitschrift f. Ethnologie. 1929.
- Schütt, Otto H.: Reisen im südwestlichen Becken des Congo. Berlin 1881.
- Spieth, Jakob: Die Ewe-Stämme. Berlin 1906.
- Staricius, Johannes: Heldenschatz. Franckfurt 1615.
- Thomas, Northcote W.: Anthropological report on the Ibo-speaking peoples of Nigeria. P. 1. London 1913.
- Tomek, W. Wladiwoj: Johanů Žizka. Prag 1882.
- Trimborn, Hermann: Der Kannibalismus im Caucatal. In: Zeitschrift f. Ethnologie. 1938.
- Vignati, Milcíades Alejo: Los cráneos trofeo de las sepulturas indígenas de la Quebrada de Humahuaca (provincia de Jujuy). Buenos Aires 1930.
- Völkerkunde von Afrika. Von H. Baumann, R. Thurnwald u. D. Westermann. Essen 1940.
- Volhard, Ewald: Kannibalismus. Stuttgart 1939.
- Weule, Karl: Der Krieg in den Tiefen der Menschheit. Stuttgart 1916.
- Wieschhoff, Heinz: Die afrikanischen Trommeln und ihre außerafrikanischen Beziehungen. Frankfurt 1933.



## Dämonen und Zauber im Inkareich.

### Nachträge zum Khetschuawerk des Francisco de Avila.

Von

Dr. Hermann Trimborn.

Prof. a. d. Universität Bonn.

In meiner Einleitung zum Khetschuawerk des Francisco de Avila<sup>1)</sup> habe ich darauf hingewiesen (S. 14/15), daß der dreijährige spanische Bürgerkrieg mir bis zum Erscheinen des Buches den Zugang zum Urtext der Madrider Nationalbibliothek versperrt und damit die Wiederbeschaffung einiger Photokopien verhindert hat. Es waren dies Folio 72r. (mit dem Anfange des Kapitels 8) und die auf Folio 105r. folgenden Blätter, die den Schluß des 31. Kapitels und noch weiteren Stoff enthalten mußten, worin ich schon damals das im laufenden Text und darum auch in meiner Veröffentlichung fehlende zwölfte Kapitel vermutete.

Im Dezember 1940 ermöglichte mir eine Vortragsreise nach Spanien die Beschaffung dieser fehlenden Photokopien, deren Prüfung nicht nur die ausgesprochene Vermutung bestätigte, sondern darüber hinaus unerwarteterweise weiteren Quellenstoff ans Tageslicht brachte.

Die Überprüfung dehnte sich auch auf die Folios 64r. und 71v. aus, die mir zwar ursprünglich vorgelegen hatten, beider Vorbereitung des Buches aber ebenfalls nicht mehr herangezogen werden konnten. Ihre Durcharbeitung ergab ebenso eine Reihe von Einzelverbesserungen der veröffentlichten Fassung, wie das mit Folio 72r. der Fall war, aus dem sich auch der Anfang des achten Kapitels in erweiterter Form wiederherstellen ließ.

Vor allem zeigte eine Sichtung des Handschriftenbandes 3169 der Madrider Nationalbibliothek, daß die Folios von 105v. bis 114r. ebenfalls aus der Feder des Doktor Avila stammen. Sie enthalten einen zusätzlichen Quellenstoff, der hier zur erstmaligen Herausgabe und Übersetzung gelangt und über dessen Gliederung die folgende Aufstellung Rechenschaft gibt:

Folio 105v.: Schluß des Kapitels 31

„ 106r.: Fortsetzung des Kapitels 11

„ 106v.: Schluß des Kapitels 11 und Anfang des Kapitels 12

„ 107r.: Fortsetzung des Kapitels 12

„ 107v.: Schluß des Kapitels 12. (Die Folios 106r. bis 107v. schalten sich also zwischen die Kapitel 11 und 13 des Buches ein.)

„ 108 r.: }

„ 108 v.: }

„ 109 r.: }

„ 109 v.: }

„ 110 r.: }

„ 110 v.: }

„ 111 r.: }

„ 111 v.: }

„ 112 r.: }

„ 112 v.: }

„ 113 r.: }

„ 113 v.: }

„ 114 r.: }

Diese fünf Seiten behandeln anhangsweise, ohne Kapitelbezeichnung, einen neuen Stoff

unbeschrieben

Diese fünf Seiten handeln, ebenfalls ohne Kapitelbezeichnung, von einem neuen, aber mit dem vorerwähnten verwandten Gegenstand.

<sup>1)</sup> Hermann Trimborn: Francisco de Avila. Dämonen und Zauber im Inkareich. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Geographie und Völkerkunde, Band IV, Leipzig 1939. — Die Seitenangaben des Folgenden beziehen sich auf dieses Buch.

Die sich in Folio 64r., 71v. und 72r. ergebenden Abweichungen werden in Text und Übersetzung in vergleichender Gegenüberstellung gebracht. Es schließen sich dann die Folios 105v. bis 114r. an. Hinsichtlich der Textwiedergabe wie der Nacherzählung (einschließlich der Anmerkungen) werden dabei die nämlichen Regeln angewandt, wie sie in meinem Buche befolgt und dort auf S. 16/18 dargelegt worden sind.

## I.

## Folio 64 r.

## (Präambel)

zu S. 19, Zeile	3: chincaycuc hinacho	statt chincaycuchinacho
	6: yayayuc <sup>1)</sup>	„ yayayta

## (Kapitel 1)

	10: antegum(ente)	statt antiguam(en)te
	12: ñiscas	„ ñisca[n]
	12: yanañamca	„ yananamca
	12: Tutañamca	„ Tutanamca
	13: sutioe <[ ]> carcan	„ sutioe carcan
	13: huacacunactas	„ huacacunactan
	14: caruincho	„ carhuincho
	17: Pihcca <sup>2)</sup>	„ P[chi]ca
	17: causarimpu <r>c carca(n)	„ causarimpurcan
	18: piicca <sup>2)</sup>	„ pchica
	18: punchaollapitacsi	„ punchaollapitacri
	19: = <i>yuncaçapa</i> =	
	20: ahca	„ [a]hca
	21: alla <sp>llaspa	„ allallaspa
	23: / piscocuna <ri>ca	„ [pis]cocunari
	24: quellosapa	„ quillosapa
	26: ru <n>rascanhuan	„ [runact]anhuan
	26: a[t]iscancunaacta [ca]y	„ atiscancunaacta y
zu S. 20, Zeile	1: r[i]mason	„ rimason

## (Präambel)

zu S. 76:	will ich hier niederlegen, wie die Vorfahren der Huaro- chiri, die einen Vater <sup>3)</sup> haben, . . .	statt will ich hier zur Er- innerung an die Men- schen von Huarochiri niederlegen, wie sie . . .
-----------	--	---

## (Kapitel 1)

Yanañamca-Tutañamca<sup>4)</sup> statt Yananamca-Tuta-  
namca

zu S. 77:	Nachdem späterhin noch ein anderer Huak'a namens Pariacaca aufgetreten war, vertrieb dieser ihn (den Huallallo) schließlich durch alles, was er tat, in die Anden hinein <sup>5)</sup> .	„ Späterhin trat nun irgendwann noch ein anderer Huak'anamens Pariacaca auf. Er war es, der schließlich alle damaligen Menschen in die Anden hinein vertrieb.
-----------	--	--

<sup>1)</sup> Die Anmerkung zu Zeile 6 entfällt.

<sup>2)</sup> Die Anmerkung zu Zeile 17 und 18 entfällt.

<sup>3)</sup> Wohl: einen Ursprung.

<sup>4)</sup> Auch in Anm. 77 (S. 102) muß es also Yanañamca-Tutañamca lauten.

<sup>5)</sup> Es entfällt hierdurch der in der ursprünglichen Übersetzung liegende Widerspruch und damit die Anm. 6 (S. 77), die vielmehr lauten kann: vgl. Kap. 9.



Folio 71 v.  
(Kapitel 6)

zu S. 31, Zeile 34—36:	Canan ñatac cuniraya	statt cuniraya tian.
	chirahuascatac tian chay-	chaypis cuniraya
	pim canan cuniraya po-	puchurcan chira-
	chocarcan ychaca yma	yascatac ichaca
	ayca rurascantaca cay	rurascancunacta
	huaquin quepanpi capi-	huaquin capitulo-
	tulocunapim villaso(n)	cunapi huillarisun-
		racmi

(Kapitel 7)

zu S. 32, Zeile 1:	capitulo	statt Capitulo
	9: <cu> a <sh>ssuanhuan	„ <[ ]> assuanhuan
	11: pihea	„ pisca
	12: tiapayarca(n)	„ ña payarca(n)
	19: apo	„ apu

(Kapitel 7)

zu S. 90:	Bei diesem Kulte erstellte man dort für fünf Tage eine Einfriedigung aus Quishuarholz, aus der man sich niemanden entfernen ließ, und wartete ihr da auf.	statt Bei diesem Kulte erstellte man dort für fünf Tage eine Einfriedigung aus Quishuarholz, in der man die Leute versammelt hielt und sich niemanden entfernen ließ.
-----------	---	---

Folio 72r.

(Der Wechsel des Folios hat zwischen den Worten ric und carca(n) in Zeile 27 (S. 32) statt.)

(Kapitel 7)

zu S. 32, Zeile 27:	rarca<p>cta	statt rarcacta
---------------------	-------------	----------------

(Kapitel 8)

Der fehlende Anfang des achten Kapitels (vergl. S. 32, Zeile 35) lautet wie folgt:

capit(ul)o 8 ymanam pariacaca viehaycorean ymanam hue runa chu[q]rinuan pariacap simencama cutimurean chaymantari ymanam atinacorea(n) huallallo caruinchoua(n)

ñam ari huallallo caruinchop causascantaca villarcanchic ychaca caypa. tiascantam llactachacuscantam mana rimarcanchiecho chaysi <hua> cayca <huallallo caruinch> ñaupá pacha hanac pariacañicpi<sup>1)</sup> tiarcán chay tiascampa([ ]) sutintam (von hier ab an Stelle des von S. 32, Zeile 36, bis S. 33, Zeile 6, veröffentlichten Texts:) mana allichó yachanchic cananca mullococha sutioc ña capti(n) porque pariacacam payta atispa chay huallalloca nina rupaptin chayta huañochipac cochaman ña tucochircan chay mullococha ñiscanchic pachapis chay huallallop tiascan carca chay pachas canan tucoy hinantín pacha yuncasapa carcan aton

<sup>1)</sup> pariacañicpi statt pariacacañicpi.

⟨hua⟩ machachuaypas caquepas yma ayca animalcunapas hontaptinsi tiarcan ymanam ñaupac capi(tul)opi = 1 *Cap(i)t(ul)o* = runa micuscanta villanchic chay sina<sup>1)</sup> / chaymantas pariacacaCa cay huallallo caruinchocta atipac rispaspas ⟨huca⟩ ocsapatapi<sup>2)</sup> = *ocsapata es ju(n)to a [p]ariacaca*. = pih- = *pich* = cantin riucorcan chay hina riucoptinsi chay pachapas ancha chirirca(n) runtopas hormamurca(n)tac paypac pucllascanpi chaysi chay pacha huc runaca huaca-

Der Anfang des achten Kapitels, teilweise in Ersetzung der auf S. 91 veröffentlichten Fassung lautet, wie folgt:

**Achtes Kapitel: Wie Pariacaca nach oben stieg\*), wie ein Mann mit-  
samt seinem Sohne auf Pariacaca's Geheiß kehrtmachte und wie dieser  
mit Huallallo Carhuinchu rang.**

Von Huallallo Carhuinchu's Dasein haben wir schon berichtet<sup>39)</sup>, aber noch nicht erzählt, wo er sich niedergelassen hatte und lebte. Vor Zeiten soll er oben in der Gegend von Pariacaca gewohnt haben. Den (ursprünglichen) Namen seines Wohnsitzes kennen wir nicht, heute heißt die Stelle Mullukocha oder Korallensee, weil Pariacaca bei seinem Siege über Huallallo, der als Feuer brannte, sie, um ihn auszulöschen, in einen See verwandelte. In der Gegend dieses Korallensees hatte also Huallallo gelebt. Das ganze Land soll damals von Yunka bewohnt gewesen sein, so wie es auch große Schlangen, Tukane und alle anderen Tiere<sup>40)</sup> in Fülle gab, als er da weilte und Menschen verzehrte, wie wir im 1. Kapitel berichteten.

Als nun Pariacaca auszog, um Huallallo Carhuinchu zu bezwingen<sup>41)</sup>, spielten sie in Ojsapata<sup>42)</sup> zu fünfen mit der Schleuderkugel. Aber kalt war es und Hagel fiel, als sie dort zum Spiel mit der Bola warfen. Da erschien ein Mann usw.

## II.

Unter Wegfall der Zeile 32 (S. 75) schließt das Kapitel 31, wie folgt:

ñiscanchicmanta yachanchic — chaymantam canan yachanchic cay conchaconaca pariacaca tutayquirip ancha sulca pisi yupai churillansi chaysi cay pachanuncatapas chacrantapas ancha pisillatatac corcan huacça ñiscanchic pariacacap chaupinamucap mitampipas chancu ñiscactapas  
5 ymanam checa,cuna rurannallatacmi paiconapas rurancu chaytaca ñam ari tucoytapas huaquinin capitulo ⟨pi⟩cunapi rimarcanchic —

chaymantam canan yachason cay quimcaruna ñiscanchicpac churincunacta chay llacxamisa ñiscanchicca tucoy si collorean ña collu ⟨ptinsi⟩ipac captinsi ñaca ñircanchic hina paipac sobrinoncuna cunocoyo ñiscanchicpac  
10 huahuancuna yayanri yaçali sutioepa churincunactas huarmayarca hualla ñiscap churincuna ya ⟨[ ]⟩yoyñicmanta cotimuspa ancha quiparac cay hualla = cay hualla ñisca(n)chicpac churincuna lazaro puypuroçi chay llacxamissa ñiscanchicman yaicuptinca mana ñas hualla ñiscaca cancho hur huarmillas chaypas mana huachacoc causan anyarurip huarmin — = ñiscap  
15 churincunam chaymantam canan pauquirbuxi ñiscanchic ⟨si⟩pac churincuna canan ñaupaco chay chaycuna causan, chaymantam ca ⟨n⟩nan llama-

<sup>1)</sup> *sina* statt *hina*.

<sup>2)</sup> Es entfällt hierdurch auch die Anm. zu S. 33, Zeile 3.

\*) Vgl. Kap. 6. <sup>39)</sup> Vgl. Kap. 1.

<sup>40)</sup> Nämlich der Yungas oder heißen Talniederungen. — Vgl. Kap. 1, 9, 24 und 31. <sup>41)</sup> Vgl. Kap. 6. <sup>42)</sup> Diese Anmerkung entfällt.

<sup>7)</sup> *quimcaruna* statt *quimçaruna*. <sup>13)</sup> *hur* statt *huc*.



tanya ñiscanchiepac churincunam canan <casinchauc> ruricanha casin-  
 chauc tacyacancha cay quimça yumay ñiscas cay llamatanya ñiscanchiepac  
 churincuna — chaymantari chay hualla ñiscanchietaca ñam ari rimarcanchie  
 lazaro puyproceicta chaymantam calla, ñiscanchiepac churincunam canan  
 g(eronim)o paucarcassa lazaca canya chay chaycuna cay chica runam ari 5  
 miramun pihca runa <h> yaurillanchamanta amucpac churincuna cay  
 llacxamissa ñiscanchiepac churincunallam ari tucoy collosea cay llacxami-  
 sam cani ñispam ari cay lazaro huallap churincuna cay oficiocta herede-  
 sanin cascanrayco cay chicallactam cay conchap cascanunacta yachanchie

## Fin

Im unmittelbaren Anschluß an Zeile 28 (Seite 41) setzt das  
 elfte Kapitel sich fort wie folgt:

fol. 106 r. Paycunap sullca huauquinmi cani ñispa cay ñiscan simicamam chay 10  
 sant p(edr)o mamapi cac runacunapas amichayq(ui) llatachayquim cani  
 ñispa canancamapas ñincu <ña> cay checacunapri allaucam ari vichocam  
 ari ñisca huauquiyoctae causarcancu caytam canan cay checacunaca cay  
 tutayquirip puriscanta paypac callpanta purini ñispa huatancunapi cay  
 llactamanta Tucoy ynantin caricuna chacocta ruraypac lloesic carca cay 15  
 nobiembre quillapi chay pachatacmi tamyata maña <h>e carcancu runa-  
 cunapas canan chancop mitampim pacha tamyanca ñispa ñircancu cay  
 tutayquirip callpan ñiscanchietam chacocta ruraspa caymanta tucoy huac-  
 sacuna mana huacsapas lloesicpa tupicocha hanaenin mayani ñiscapi  
 puñoypac ric carcancu chay ponchaori huanacueta apispa lloychuctapas 20  
 yma ayeactapas apispa chay apicmi canan ayllonpi mayquen apispapas  
 ayllon huacsa captinca paymantac coc carcan chaypac chupanta huaytalli-  
 spa ayño ñisca taquieta ayñonecampac mana apicri ynatacmi chancollaeta  
 chancuspa taquircan cayantinmi natac chay mayani ñiscamanta lloesic  
 carcan tumnaman chaypim canan ynantin runacuna caripas huarmipas 25  
 huasuetambo ñiscapi tucoy hoñolla suyac carcan Tutayquirim ña samon  
 ñispa chay huasuetambo ñiscanchieri chay quiquen tumna la plaçap chau-  
 pimpim aslla rumicuna churarayan chaypis canan ñaupa pachaca ña chay-  
 <as>pi chayaspa muchac carcancu chaypitaesi chausti huanricunapas mu-  
 chaypac asvancunauan chayamuc carcan ynaspam ñatac cayantinri: yma: 30  
 chicaeta apispapas chay apiccuna huacsa ñiscanchie ancha cusicuspa canan-  
 ca macayoc.mi canchie ñispa cusicuspa cotimurcancu ñatac pacotapi  
 puñomuypac cayantinmi ñatac llaesatamboman chayamuc carcan chaypi  
 chayamunan captinmi tucoy chay llactapi quiparie runacuna macho papa-  
 yapas yma yna runacunapas tucoyñillan asvanuan suyac carcan chaymi 35  
 ña chayman chayamuptinca ancha saycoscam amun ñispa asvavan yanca  
 ychasp runa sauapas pachapipas chay llaesatamboman yaicumuna pon-  
 eollapi yna ychac carcan paicuna vramanta amuccunam aslla aychata  
 paicunap puyñonpa siminsaua churapuc carca(n) cayta ña puchocaspam  
 ñatac tucoy ynantin runacuna pampapi tiaycospa ayño ñisca taquieta ña 40  
 callarircan caycunam canan. chanco <[ ]> sutioe chaymantam ña chancu-  
 ptinca pachapas ña ñispa tamyamuc cay chancup mitampis ysquicaya ñisca  
 chay ya(n)ncap / huasinpi huc sachachos o / ymach chaypis canan chay <[ ]>  
 sachá ñiscanchiemanta yacosapa vramaraya <r>n chaycunactas canan pay-  
 cona <can> chay ynacta ricuspaca canan huataca alli pucoyimi canca ñispa 45  
 ñircancu / mana tamyanampacsi chaquisca cac chaysi ancha muchoymi  
 canca ñispa ñic carca(n)cu.

26) samon statt hamon.

32) pacotapi, unverständlich.

37) sauá statt haua.

39) sauá statt haua.

capitulo 12 ymanam cay pariacacap churincuna tucoy yuncacuna acta atiita  
ña callarircan

ñam ari cay chuncampi cap<u>it<ul>opi rimarcanchic cay pariacacap  
churincunap <[ ]> Atiscan<cuna>acta simicta y<nas>naspa villarcanchic-  
5 taemi ari ymanam tucoy ynantin llactacuna yuncasapa carcan chaycuna acta  
cananmi / cay. chucpaico. chancharuna huariruma. vtecohuco tutayquire.  
sasinmari pachachuyro ñiscanchiccuna acta rimason ymanam paicuna puric  
carcanco chay chaycuna acta caycuna ñiscanchiccunas ñaupa pacha tucoy nin  
hauquiyoc sapa caspa ña atiipac tucoy nillantac puric carcan chaysi cay fol. 107 r.  
10 chucpaico ñiscaca tucoy ninmanta mayornin caspa huc huandopi ancha  
yupaichasca puric carca(n). chaymanats tutayquirire tucoy nintapas  
yallispa ancha sinche carcan cay yna sinche cayninpis cay yscay mayo  
ñiscanchictapas paitac ñaupac atircan chay vncatupi ñisca pariacchap fron-  
terumpi huc yana vreo chaypi huc curi taunantapas churamuspa cay  
15 taunactas canan <ña> yuncacuna acta ñacac yna cayta pampachaspam nana  
yupaichac ynam cay quitita yuncacuna yallimunca ñispas chaypi chura <s>-  
rcan chay churasca(n) hurcom canan vncatupi caparicaya sutioe chaysi cay  
huaquennin huaquincunaca / rispapas chay tupicochamanta vichaycuspa  
ñaupa ñanta rinchie chaymi quisquitambo sutioe<ta> huemi <tam> tum-  
20 nacha sutioe maymantam limacñictapas rionchie chaymantas ñan tutay-  
quirica tucoyta atita ña puchoca(n) nicta oyarispas cotimurcancu chaysi  
tutayquirita ancha puni mancharcanco paicunapas ancha sinche captin  
ynatacsi chay huarocheriniectapas <y> vracarancoñicman vraycorcancu  
chayta vraycuspari paytaesi ñaupac rircan chaysi chay chuquisuso ñisca-  
25 nchicpac huc ñañanca chay chacranpi suyarcen paita lllachipac <racanta>  
Pincaynintapas ñoñontapas ricorichispa yaya aslla samayrac cay ashuallacta  
tictillacta vpiaycoyrac ñispa chay pachas paica ynalla ña quiparircan  
chaysi huaquinnin huaquincunapas chay ynacta ricuspa ynallatac qui-  
parirca(n) chay hura alloca pachamarca ñisca camalla atispasi. mana chay  
30 <cama> huarmi lllachinman carca chayca canancamapas hora carango  
camachiccacamas huarocherip quintippa[s] chacran canman carcan cay-  
cunap sapampi rurascantaca cay quipanpim quilleason yma ayca rurascan-  
tahuan = *sampapi rurascantaca cay quipampim quellcaso(n)* = aquí dexa-  
mos de es Creuir las vidas de cada vno de los hijos de pariacaca y lo q(ue)  
35 sucedio y entramos a chaupinamuca (Der Rest der Seite ist unbe-  
schrieben).

Erster Nachtrag.

†

Ñaupá Pacha canancamapas Tucoy hinantin llactacunapi may Pacham fol. 108 r.  
huc runa huc yoriillapi yscayta huachachin pana cari huarmicta mana  
ñispari caripuracta mana ñispari huarmipuracta Pas cayta sapampi qui-  
40 pampiracmi villason Cay hina ñisca yuricunactam curi ñinchin cay hina  
yuriptinmi may llactapi concayllamanta yuriptinpas chay tutallatac  
llacta(n)man chayachimuc carcan ymanam sucyacanchapi tumnapipas  
yurinman chayca ñaupá pachaca tuyllatacmi llacxatambo ñisca checap  
llactanman apamuc car<[ ]>ca(n) cayta apamuspari manatacmi ponchaoa  
45 apamuccho carcan pactach <hilan> pacha casanman ñispa ynataccha tucoy  
quitipipas musyasca rurancu  
chaymantari ña may pacham. curi ñisca yurircan chay pachallatacmi  
huc huasi ocupi quinchacsa ancha tutayacpi tiayta callarircancu yayan.

29) *atispasi* statt *atispas*.

40) *ñinchin* statt *ñinchie*.



maman caripas huarmipas mana <[ ]> cuyurispā = *huc manya(n)ma(n)ta esto es de vn lado. cirispa* = asta piheca ponchaocama chay piheca ponchao-  
 pim hueman ña tierac carcan chay ponchaopitacmi tucoy masancuna chay  
 curip huasimpi <p> huñonacoc carcan taquispa huancarnintapas quiquin  
 huactaspa manam canan hinacho huarmicuna huaetac carcan sino cari-  
 cuna(m). manarac caycunactapas taquiita callarispatacmi supayta tapuc  
 carcancu arañoahuanpas panacharapi ñiscahuanpas cay masancunamanta  
 maycanmi ñaupac taquispa pusrinca <chay> huaquin chaypi tiac macan-  
 cunacta chaymi paypac simincama piheca runacta hacllaspa señalac ca-  
 rcancu caycunari ña may pacham huyarircan chay pachallatacmi tutauan  
 ponchao huan mana samaspa yma aycanta rantichispapas cocacta mascac  
 carcan <[ ]>cu ynatac huaquinin masacunapas yallinacoyllata yuyaspa ayca  
 runa caspapas tucoynin huñonacoc carcancu ynaspa ymanam anacipias  
 hueman tierarca(n) ñinchic chay punchaomanta <[s]>m tucoy tutancuna  
 ña taquiita mana samarcancho asta pihca ponchao chayascancama manarac  
 chayaptin / cayantin ponchao pim masacuna carahuayacanta ricuchinacue  
 carcan cayhuanmi caya cocacta aparisac ñic hina mana cocayocta huaya-  
 callactas taquichic carcancu chaymi <[ ]>ña may pacham chay hueman  
 tierca <[c]>rcan chaymanta canan huc piheca ponchaoman huntaycon chaymi  
 ari chunca ponchao chay pacham. ñaupacnintac huc ll<a>uychucta ta <[ ]>-  
 ruactapas yma ayca animalcunactapas salleapi cactaca apimuspā chaytam  
 chay piheca runa nisCanchi[c] masacuna chaycunap naupaquin apaptin pam-  
 paman chay curi lloesic carcan huemi chay caracol [ ]paya ñiscacta pucospa  
 ric carcancu huemi pupunacta = *es la uara co(n) el lazo q(ue) coje papagayos.*  
*pero co(n) lazo ni tan largo* = apaspa ric carcan huemi <[ ]>sacaya niscacta  
 apaspatac rircan cay sacaya ñiscaca aslla sara cutascam carcan aslla ticti-  
 huan caytam huc runatac aparcen caycunacta apaccunaca manam masacu-  
 nacho aparcen sino chay curip sispa aylloncunam aparcen yehaca chay  
 lloychullactam masap ña ñisca ñaupaquin aparcen cay <a> lloychucta api-  
 muspa chay pachallatacmi chay curip quemchasca huasipi tiasecanmanta  
 chaquinhuan saruchic carcan caymi ña tacurisonqui apllasonq(ui) ñispa  
 = *y luego lo sacaua(n) y mataua(n)* = ynaspam aychantaca tuyllatac tucoy  
 hinantin runacuna micoc carcancu mana asllactapas puchuspa

chaymantam cana ymanam ñacapas ñinchic chay hina ña cho(n)ca  
 ponchao pi Pampaman lloesic carcan quipampi chay cur[i]cuna huc atun yma  
 Pachahuanpas pintusca mana ricurispā riptinmi runacunaca pana masa-  
 cunapas <i>y</i>scay quimça aysanacuspā huacaspā taquispa ric ca<n>rCancu  
 cay aysacri chay curip aylloncunactam aysac carcan <[ ]> aysaspari huc  
 chaer[ac]ta ymactapas llamactapas cuscayqui ñispa aysanac[ue] carcan  
 chaymi pampapi ña cha <[ ]>yaspa ymanam canapas mangacta = *la ma(n)ga*  
*de la †.* = ñaupac proceñionta rispa apanchic ynatacmi chay lluychoctapas  
 = *esto es el pellejo y cabeza embutida de paja porq(ue) ya la carne era comida*  
*como se ha d(ic)ho* = ancha sumachispa apac carcan pupunactam canan  
 lansacta yna chayhuan chucasac ñic yna camaycuspa camaycuspa apac  
 carcan tucoymantapas ñaupacnin chay camaycuspari curietam quipa  
 amuptin camayco[r]can chaymantam canan ña may pacham chay lluycho  
 apac ch[ay]pi pampapi chayarcen chaymi huc runa huarmipas chay curip  
 aylloncuna huc llamacta pana chaeracta cuspapas samachic carcan cayhuan  
 samay ñispa ynaspam chay curiri pa[y]pa tianan vnanchascaman chaya <c>-  
 spa yscaynin cosantin huarmintin tiac carcan ancha alli yupaychasca chay  
 punchaupim Tucoy hinantin masancuna cocahuan yallinacuspā taquic opiac  
 carcancu tucoy ponchao chaymi ña chisiman[ta] ñatac huasi(n)man cuti-

<sup>8/9</sup> macancunacta statt mañancunacta.

<sup>34)</sup> cana statt canan (cunan).

<sup>22)</sup> naupaquin statt ñaupaquin.

<sup>40)</sup> canapas statt cananpas (cunanpas).

- muspa(m) ñatac chay quiquin tiasecanmanta cutic carcan chaymantam  
 canan ñatac pihca ponchao tia <e>rcan ña pihcca ponchao huntaycoptinmi  
 ñatac (huc tiana) aposentoman asuchic carcan chaymanta <s>m ñatac chay  
 quipampi masacuna yamtacta ancha atun collocamacta apamuc carcan  
 5 ynatac ñaupacninpas may pacham curi yurircan chay cayantillan caytam *fol. 109 r.*  
 ñaupac simipi concarcanchic = [ ]a q(ue) con esto q(ue) ha de estar al pri[(n-  
 cip)]io = cay yamtacunactari tucoy tutancuna cayta masaspa pacarinca  
 pactach. yma huatica ymanpas chayanman ñispam cayta cacorcan hinatac  
 quipancamapas manatacmi huc tutallapas nina huañurcancho cay tucoyta  
 10 ña puchucaspam quipampi ñatac chay curicunacta = yaya(n)cunactapas =  
 chay supayninta tapuspa maypim armachimusac <ñispa> huchanmanta  
 ñispam pusarcan paypac simincama yansacochamantacsi = [es]to es de  
 do(n)de vie(n)e el [a]gua de los conchas = her[(et)]i[(c)]am(ente) pusac carcan  
 chaypis canan chay huc runa conchuri sutioe supaypa saçerdoten pachacta  
 15 tapue carcan ymamantam curi yurircan yma ayca huchanmantam ñispas  
 taporecan — = esto es la opinio(n) del vulgo. no la respu[e]sta. = cay curi  
 yuric runactaca huañuynin rantim yurin ñispas runacuna ñircancu <chaysi>  
 chayssi chayma(n)tam caymantam ñispa yscayninta armachic carcanco  
 ynatac chay yscay huahuacunactapas ñatac ñatac armachispa astaqu  
 20 chicallam huchan ñiscancama yma yna chiripi huañonayaptinpas ña cay-  
 cunacta p<a>uchucaspa carictaca chuchanta rutu<sp>c carcan huarmi-  
 ctaca asllacta carictaca ymanam huchayoccunacta rutunchic yna chayssi  
 huachay rucoyuc ña cutimuc carcancu chaymantari huc huallecta yana  
 yurachuan caychuscactas huallearichircan = a manera de cadena de oro =  
 25 curip hunay chayninta cunaspari huc huata enterom sasinque amatac cam-  
 pas campas pillahuanpas huchalliconqui = ni <[ ]>entre ellos = huchalli-  
 cuspaca ancha mana allictam ruranquiman casem masanchiccunacta say-  
 cuchinquiman ñispas conaycuc carcan chaymantas ña patman huata caspa  
 ñatac allichus tian ñispa chay saçerdote runatac huaquinin a<n>chea  
 30 = achca = runacunahuan tapue carcan supayninta chaysi alli captinca  
 ancha cosicorcan <mana alli captinsi> ynaspa puñorcantacmi = q(ue)  
 tuuiero(n) coito = ñiptinsi canan allinta anyac carcan chay masacunapas  
 ancha puni piñacuspa ymaraycum ñocanchictaca cassi saycochihuanchic  
 ñispas ancha puni piñacuc carcancu *fol. 109 v.*  
 35 chaymantam canan ñatac <huc huata captin<s>ca> chay huatap  
 huntasca(n)cama ynatac huaticac carcan chay pacharacsi chay huallectaca  
 cuchupuc carcan ynallas puchucarcan  
 chaymantam ñatac ñaca / ñiscanchicta tincuchison caripura yuri-  
 ptinca pana huarmipura yuriptinpas manam alli pachacho canca ancha  
 40 muchoy pacham canca ñispam ñic carcancu chayma(n)ta cari huarmi yuri-  
 ptinmi allipac hunancharcancu —  
 chaymantari yma chicam canan masacuna huc pachamantaca cusicon  
 mana ñaupac <e> pacha yna chicacta gastaspa huc pachamanta <a>ri <e>  
 llaquiconcha mana chay hina ruranicho ñispa supaypac llullayninhuan  
 45 huaquin lla[c]tacunapica manataccha concancho tutapas yma yna pachapas  
 ynatac llama yuriptinpas sutintari sapamanta yma curim canca ñispas  
 supayta tapue carcan chay supaypa sutichascanmi curi ñaupapas curi  
 yauripas curi guamanpas tiella curipas yma ayca suticaepas curihuan  
 rimaricca yna sapatacassi caripas huarmipas —  
 50 chaymantari yma chicam runacuna collquiyoc cananca ñaupac manarac  
 ay alli diospac siminta hunanchasp[a] pariacacap mitanpi pana yma aycape  
 mitanpipas tucoy callpanhuan yma ayca coscallantapas cocarayco ranti-

19) *astahui*, unverständlich (asta aquí?)24) *caychuscactas* statt *caycuscactas*.



chispa collquillantari chayraycollatac mascaspa cananca pana quimça  
 tahua huatalla samaptingpas huacachacunari tucoy hinant(<[ ]>in huatan-  
 cunapi llaquicuspa maymantah cocacta tarisac ñispa ynataccho pincaycasac  
 fol. 110 r. ñispa chacrantapas pachantapasrantichispa mascarcan chayta cayta purispa  
 huanacumanpasrispalloychuctapasassispa mascaspa chayraycullatac ynaspa 5  
 tucoy hinantin yuyascantapas supaynintaraemi ñaupac alli sasispa mayman-  
 tam tarisac huanacuanocho cayri chacraytacho pachaytacho huacellichisac  
 ymanam casac ñispa tapuspa<s>m ancha puni musyasca [ ]auasopi puric  
 carcanco <p>cananca huc yuya(<[ ]>ymenta mana chiacacta yuyaspa manatac  
 ymallantapas chayrayco rantic<u>hispa ancha punihc cusicon huc pachah 10  
 mantah chayca ancha huacan ymaraycohc mana chayta ruranicho ñispa  
 chaypa mitanpica tutapas yma yna pachapas may pachah macoyllenco  
 chay pacham canca ñispa ñircan chay pachallatac<si>mi runacuna ancha  
 cusicuspa cochocuspa yari machucunapas ancha chachuaspas tictinta  
 ymantapas apaspa ric carcanco ñaupa huasipi opiana(n) captinpas pana 15  
 caypi cancanpaepas —

chaymanta cay llactallapitaccha chaytapas tuta ruraspas aslla huan-  
 nanman hahua llactacunapica hinataccha rurancu ñispa yuyanchic oyari-  
 nhicipas

### (Zweiter Nachtrag.)

fol. 112 r.

†  
 Jhs.

Ata. ñispaca. huamrap chuechampi parca yurictam ata. ñinchic, cay  
 hina yuricta<c>m canan chay. huamrap yayancuna = [ ] C(a)p(itul)os se  
 les [ ]rana y a otros = ña quimça huata captin huñonacoc huasimpi o can-  
 champi Paesac punchaomanta ñaupac paypac Cacancunacta o masancuna- 20  
 ctapas huyarichispa chay punchaupim cay pariacacap<a> atan.ta yllanta  
 rutuson ñispa ylla. ñispaca Ata. ñiscallantataemi hunanchanchic. chay  
 hina ña tucoyta huyarichicuspam ashuacuyta callarinu. ashuaconmi media  
 saracta o. huc hanigacta<pas> ñicta huyarispaca quiquin runacunallataemi  
 tapunacuc ymapaemi ashuan ñispa ña yachaspam canan yma punchaopich. 25  
 fiesta canca chay punchao Tucoy hinantin runacuna huñonacumuc yna-  
 spa<c>m canan chay<s>hatayuc runaca masancunahua<c>n tu<[ ]>coy cacancu-  
 nahuampas. hu<y>rañiemanta tiaspa taquicuyta opiachicuyta callarie  
 chaymi ña may pacham ancha macha<c>neo chay pacham huc fresadaeta  
 o titactapas mantapuspa. chay huamracta chaupiman yaycuchispa tiachic / 30  
 cay simicta rimaspa / yayacuna huauquicuna cay ata. yllacta canan pun-  
 chautac rutuson pariacaca<m>p chaymanta tutayquiri<m>p atan yllanmi  
 ari paytaemi ari ñocaman cachamuarca cay hina yurincampac ñispa<c>m  
 rimaric. chay pacham chay huamrap<a> sispa Cacan cari captin. huarmi  
 captinri paypac ypan mana ñispari aguelo o aguelanpas sayaripa huc llama- 35  
 huan o chacrahuanpas huc señallanta churaspa chay<a>Atacta tejerahuan  
 camaycuc chay llama ñiscanchicpac hunanchayninmi canan huc cothuato  
 ñisca = cothuato es cabresto de llama — = ymahua<m>nmi llamaeta paria-  
 cacaman pusarca. chayhua(n) chacrap huña<y>nchayni[n]tam canan huc  
 caxo. ñisca(huan)eta churapuc carcan cay caxo ñiscaca huc caspillam huar- 40  
 mip allacunallan chaymantam huaquinin sispa yahuarmasincunam yaculla-  
 huanpas cumahua[n]Pa[s] ouejahuanpas o millhuahuanpas Cascancama  
 ofrecicuc sapampi sayaripa. chaymantam ña may pachah. sispa yahuar-

<sup>2)</sup> huacacha, im Ms. hervorgehoben, wohl für huacasa, huacsa (vgl. Kap. 9).  
<sup>8)</sup> [ ]auasopi, unverständlich. <sup>12)</sup> macoyllenco wohl statt macallenco.

<sup>14)</sup> chachuaspas statt chacchaspas?

<sup>38)</sup> cabresto statt cabestro.

<sup>24)</sup> hanigacta statt fanegacta.

fol. 113 r.

- masi(s)n puchucan chay pacham curaca o alcalde cullanamantapas sayarispay  
 yscay <[ ]> rreal o huc rrealapas churaspa sayarimuc hasta puchucascancama  
 caycuna astahuan machanca machaspari manam ari ymallantapas micha-  
 cuncacho ñispam ancha hupyachic ña pacha huraycuscancama chay pacham  
 5 canan ña tucoy <[ ]> rutucoyta puchucaptin yayan chay churinta tucoy  
 rutuc porq(ue) runacunaca llamcayllam llamcac ña puchocaspa <[ ]> ri  
 tullam taquicuyta callarie machoncunap sutinta rimarispaya yaya anchipuma  
 o carhuachachapa o yma yma ñispapas campa atayquim yllayquim cananca  
 <m> ñam puchocarcani cananmantaca ama ñatac pariacaca cachamuchon-  
 10 cho allitac casac ñispam taquicuc haucacuc —  
 cay ata ñispaca ylla ñispapas pariacacap cachanmi ñispas runacuna fol. 113 v.  
 hunanchancu cayta rutuyacri cayantin chisis = *esto es la noche antes de*  
*el día d(ic)ho* = ancha manchaspas coynhuan tictinhuan ymanhuampas pari-  
 cacacta tutayquirieta muchac allichahuaytac cay <a>Atahuan caya pun-  
 15 chauri ancha cusiyuctac casac ñispa — paycuna hunanchapinca / curip  
 señalninsi curi hamuyacsi cay <a>Atacta cachamun mana alli pariacacaman  
 huchanta yuyaycuptin huañonan ranti curi yurinca ñispa / curi <i>yurictaca  
 huañonan rantim yurin ñicmi ari cay checallatam cay san damian checa  
 ñiscamanta yachanchic  
 20 chaymantari huaquinin llactacunapiri yma ñispah. rimancu ychaca  
 <a>Ata yuriptinca ynallatacni tucopas cay tucoy corregement[o]pica  
 <[ ]> yupaychancu tucoy may quitipas huancapas yauyopas. huama(n)tan-  
 capas yma runapas yn(di)o ñiscaca  
 chaymantari ah/ca runa ancha collanan yanacuna caepas ynatacni fol. 114 r.  
 25 limaepi pip churin ata captinpas huñonacuc. chaymanta mestiço cactapas  
 yachanchictacmi huaquinincunacta. caytaca. ychapas chay yna alli cau-  
 sana ñispatacni huaquinin runacunapas huchaman chaya(n)ycurencu  
 — chaycunacta ricuspa — ynaspari cay quimça huatamantam rutuna ñispa  
 ñircanchic chaytaca yachacuscancamam ñaupacpas o quipampas ru(n)ra-  
 30 reancu cay chicallam checa simica

## (Rubrica)

Das Ende des Kapitels 31 lautet im Anschluß an den letzten Satz der S. 137 wie folgt:

Ferner wissen wir, daß die Concha, als Pariacaca Tutaiquiri's jüngster und weniger geachteter Sproß, ihm auch nur wenig von ihren Ländereien und Feldern gaben. Den Chanco-Tanz aber veranstalteten ihre Huajsa<sup>1)</sup> an Pariacaca's und Chaupiñamuca's Tagen ebenso wie die Checa, worüber wir schon in anderen Kapiteln sprachen<sup>2)</sup>.

Im folgenden wollen wir noch die Nachkommen der von uns erwähnten drei Männer<sup>3)</sup> kennen lernen. (Von ihnen) soll Llajsamisa ausgestorben sein; und dieweil sein Aussterben zu erwarten war, wuchsen — wie schon angedeutet — seine Neffen, die Nachkommen der erwähnten Cunocuyo und väterlicherseits des Yasali, als seine Kinder heran. Des Hualla Nachkommen sind die Lázaro Puipurojsi, die erst später aus der Gegend von Yauyo hierher zurückkehrten und sich wieder zu Llajsamisa gesellten, als es hier schon keinen Hualla mehr gab, außer einer kinderlosen Frau, nämlich des Anyaruri Weib. Als Pauquirbujsi's Nachkommen leben noch die Ñaupaco und als

<sup>7)</sup> *tullam* statt *tuillam*.

<sup>26/27)</sup> *causana* statt *causan*.

<sup>13/14)</sup> *paricacacta* statt *pariacacacta*.

<sup>1)</sup> Kultpersonen im Dienste der Huak'a. Vgl. Kap. 9 u. a.

<sup>2)</sup> Vgl. Kap. 10 und 11.

<sup>3)</sup> Drei von insgesamt fünfen; vgl. den Kapitelanfang und weiter unten.

Llamatanya's die Ruricanha, Casinchaucan und Tajyacancha, auch „Quimsayumay“ oder Dreisproß genannt. Nachdem wir der Hualla und Lázaro Puipurojsi bereits gedacht haben, verbleiben noch Gonzalo Paucarcasa, Lasaca und Canya als Nachkommen Calla's. Sie alle haben sich als Nachkommen der fünf Männer, die aus Yaurillancha kamen, fortgepflanzt; nur die Llajsamisa sind ausgestorben, so daß die Lázaro, des Hualla Nachkommen, sich ihrer Bräune (?<sup>1</sup>) wegen als Amtserben des Llajsamisa betrachten.

Soviel haben wir über die Concha in Erfahrung gebracht.

Ende.

Die Fortsetzung des elften Kapitels lautet (in unmittelbarem Anschluß an den letzten Satz auf S. 100), wie folgt:

da sie deren jüngere Brüder seien. Und so glauben auch die Leute von San Pedro de Mama bis auf den heutigen Tag: „wir sind eure Amicha und Llatacha“<sup>2</sup>), und haben die Allauca und Huichoca der Checa zeitlebens als ihre Brüder gehalten.

Unter der Bezeichnung „Tutaiquiri's Zug“ und mit dem Ausrufe „wir ziehen auf sein Feld“, zogen die Checa, das heißt alle Männer, alljährlich aus ihrem Dorfe zu einer Treibjagd aus. Pfl egte man doch im Monat November um Regen zu bitten und erwartete, daß es zur Zeit des Chancotanzes regnen werde. Zur Veranstaltung einer Treibjagd zogen dann ihre Huajsa<sup>3</sup>), aber auch alle übrigen, auf das „Tutaiquiri-Feld“ und schliefen auf dem sogenannten Mayani oberhalb des Tupi-See. Mochte man an diesem Tage ein Guanako, ein Reh oder sonst ein Tier fangen, so brachte es, derjenige, der es gefangen hatte, dem derzeitigen Huajsa seiner Aillu. Indem er den Schwanz des Tieres wie eine Schlange als Schmuck umlegte, sang er zum Aiño-Tanz<sup>4</sup>), während die übrigen, die nichts gefangen hatten, den Chanco tanzten<sup>5</sup>).

Tags darauf zog man dann von dem erwähnten Mayani nach Tumna. Dort waren alle Leute, Männer wie Frauen, auf dem sogenannten Huasajtampu versammelt und erwarteten sie, da nunmehr Tutaiquiri komme. Auf diesem Huasajtampu — das heißt inmitten der Plaza von Tumna, wo einige Steine herumlagen — angekommen, betete man alsdann in alter Zeit, und auch die Chauti und Huanri fanden sich mit ihrer Chicha dort zum Gebete ein. Dann kehrten an diesem zweiten Tage die Jäger, darunter die Huajsa, was sie auch gefangen haben mochten, voller Freude zurück, da man nun „maca“<sup>6</sup>) haben werde.

Um nunmehr auf dem „pacota“<sup>7</sup>) schlafen zu gehen, fand man sich am folgenden Tage in Llajsatampu ein. Wenn ihre Ankunft dort bevorstand, warteten alle im Dorf verbliebenen Leute mit Chicha auf sie, sowohl die alten „Melonen“<sup>8</sup>) wie alles übrige Volk. Wenn sie dort ankamen, so goß man — weil sie sehr ermüdet kämen — Chicha über die Leute wie auch auf die Erde aus, und zwar genau am Dorfeingang von Llajsatampu, während die, die von unten gekommen waren, etwas Fleisch auf die Krugöffnungen der anderen legten. War dies geschehen, so ließen sie sich allesamt auf dem Felde nieder und begannen mit dem Aiño-Tanz. Nachdem man darauf auch den Chanco getanzt hatte — wobei die Tänzer selber eben diesen Namen führten —, sollte dann der fällige Regen (zu dieser Chanco-Zeit Iscaycaya

<sup>1</sup>) Unverständlich.

<sup>2</sup>) Offenbar Aillu-Namen in San Pedro de Mama.

<sup>3</sup>) S. o.

<sup>4</sup>) Vgl. Kap. 10.

<sup>5</sup>) Vgl. Kap. 11.

<sup>6</sup>) Middendorf: eine eßbare, der Kartoffel ähnliche Wurzel.

<sup>7</sup>) Unverständlich.

<sup>8</sup>) Offenbar Scherzname für Alte.



genannt) unter einem Baume beim Hause des Yanca<sup>1)</sup> mit lauter Wasser niederkommen. Erlebte man dies so, dann glaubte man an eine gute Reife in dem betreffenden Jahr, wenn man aber trocken blieb, weil es nicht regnen wollte, erwartete man arge Not.

### Zwölftes Kapitel: Wie Pariacaca's Söhne sämtliche Yunka zu bezwingen begannen.

Im zehnten Kapitel erwähnten wir schon die Sage vom Sieg der Pariacaca-Söhne und berichteten auch, daß sämtliche Dörfer voller Yunka waren. Jetzt soll von Chucpaico, Chancharuna, Huariruna, U'tk'uchuco, Tutaiquiri, Sasinmari<sup>2)</sup> und Pachachuiru und von ihren Zügen die Rede sein. Denn alle, die wir nannten und die sämtlich Brüder waren, zogen in alter Zeit auch nur gemeinsam zum Kampfe aus. Dabei pflegte Chucpaico, der von allen der älteste und am meisten geehrt war, in einer Sänfte zu gehen; doch auch Tutaiquiri war sehr mächtig und übertraf die übrigen. Dank seiner Stärke hatte er vordem auch schon den sogenannten Iscaymayu (Zweistrom) bezwungen. Und zwar hatte er auf einem schwarzen Berge — auf der Pariacha gegenüberliegenden und Uncatupi genannten Talseite — einen goldenen Stab aufgestellt, diesen dann gleichsam zum Fluche der Yunka in die Erde getrieben und dabei als Ausdruck seiner Verachtung gesprochen: „diese Gegend sollen die Yunka bezwingen kommen“; der betreffende Berg wird heute Uncatupi-Caparicaya genannt.

Auf die Kunde, daß Tutaiquiri bereits alles fertig unterworfen habe, machten dann seine Brüder, die ebenfalls von Tupikocha heraufgestiegen kamen — und zwar auf demselben Wege namens Quisquitampu, den wir heute gehen, während ein anderer Weg, von dem aus man auch die Gegend von Lima sieht, Tumnacha heißt — kehrt, da sie trotz ihrer eigenen Stärke Tutaiquiri scheuten, und stiegen (gleich ihm) in die Gegend von Huarochiri und Ura-Carancu hinab. Bei diesem Abstieg ging also Tutaiquiri wieder voraus. Da wartete auf ihrem Felde eine Schwester der von uns erwähnten Chokesuso<sup>3)</sup> auf ihn und sprach, wobei sie, ihn zu verführen, ihre Scham und ihre Brüste sehen ließ: „Vater, ruhe ein wenig und trinke erst etwas Chicha und Mani-Chicha<sup>4)</sup>.“ Da verweilte er, und seine Brüder verweilten bei diesem Anblick ebenfalls und setzten sich so nur bis Ura-Allauca-Pachamarca durch. Denn hätte die Frau sie nicht verführt, so ginge heute der Huarochiri und Quinti Land bis zu der Ura-Carancu Eigentum.

Die Taten jedes einzelnen von ihnen wollen wir im folgenden beschreiben.

(Offenbarer Nachtrag auf dem anschließenden Folio 107v.:)

Hiermit geben wir es auf, das Leben der Pariacaca-Söhne im einzelnen zu beschreiben, und gehen zu Chaupiñamuca über<sup>5)</sup>.

### (Erster Nachtrag.)

Im folgenden wollen wir noch berichten, wie es früher — aber auch heute noch — in all diesen Dörfern war, wenn ein Mann die Geburt von Zwillingen verursacht hatte, mochten es nun ein männliches und ein weibliches oder zwei männliche oder zwei weibliche Kinder sein. Die so geboren wurden, nannte man „Kori“ (Gold). Aus welcher Siedlung und wie unscheinbarer Herkunft sie auch sein mochten, brachten die Concha sie des Nachts

<sup>1)</sup> Den Huajsa (s. o.) der einzelnen Aillu vorstehender dörfllicher Fest- und Tanzleiter.

<sup>2)</sup> Vgl. Kap. 9: Hasenmale.

<sup>3)</sup> Vgl. Kap. 6 und 7.

<sup>4)</sup> Ein Maisbier mit Zusatz amerikanischer Erdnuß (mani).

<sup>5)</sup> Vgl. Kap. 13.

in ihr Dorf, und ebenso trugen die Checa sie, falls sie in Suciacancha oder in Tumna geboren wurden, geschwind nach Llajsatampu hin. In keinem Falle aber brachte man sie dabei tagsüber hin, da man befürchtete, es könnte frieren, und auch überall anderwärts überlegte und tat man so.

Im Anschluß an die Geburt der „Kori“ zogen sich Vater und Mutter vom Einbruch der Dunkelheit an in das Innere eines Hauses zurück und verweilten dort fünf Tage lang, wobei Mann und Frau auf einer Seite lagen und sich nicht rühren durften. Nach fünf Tagen endlich durften sie sich von einer Seite auf die andere wenden. An dem betreffenden (ersten) Tage fanden sich alle Geschwister des Mannes in jenem Hause ein, schlugen die Trommel — aber nur die Männer und nicht die Frauen — und tanzten dazu. Ehe man aber mit diesen Tanzliedern anfang, wurde der Teufel mit Maskentänzen und sogenannten „panacharapi“<sup>1)</sup> befragt, wer von den Brüdern des Mannes vortanzen und die übrigen versammelten Schwäger anführen solle. Auf dessen Geheiß wurden alsdann fünf Männer ausgewählt; so, wie die Bezeichneten das vernahmen, fingen sie an, Tag und Nacht ohne Unterlaß Koka zu kauen, und gaben alles mögliche dafür her. Doch auch die übrigen Brüder, und mochten es noch so viele sein, dachten nur daran, es einander zuzuvortun, und blieben gleichfalls versammelt, so wie wir oben schon (von Vater und Mutter) sagten, daß sie sich von der einen auf die andere Seite wendeten. Vom ersten Tage an wurden sie dabei nicht müde, die ganzen Nächte zu tanzen, bis fünf Tage vorüber waren. Am Tage vor deren Ablauf aber wiesen die Schwäger sich gegenseitig ihre Lederbeutel vor, wie um zu bekunden, daß sie tags darauf darin Koka mitbringen würden; und den, der dabei keine Koka mehr in seinem Beutelchen hatte, hieß man tanzen. Nachdem man sich dann auf die andere Seite gewendet hatte, ließ man es zu weiteren fünf Tagen kommen, also zusammen zehn.

Im Anschluß daran ging man zunächst ein Reh oder Taruca<sup>2)</sup> oder sonst ein Tier fangen — aber eins, das im Freien lebt —, das dann der Erste von den genannten fünf aus der Zahl der Schwäger trug. Als dann brachte man die „Kori“ aufs Feld hinaus. Dabei gingen die einen, indem sie auf der „[paya“ genannten Schnecke<sup>3)</sup> bliesen, andere trugen einen Rohrstab — so wie die Rute zum Papageienfang, aber das Lasso nicht so lang —, und wieder ein anderer brachte das sogenannte „sacaya“, etwas gemahlenen Mais mit ein wenig Mani-Chicha. Diese Dinge wurden aber nicht von den Schwägern gebracht, sondern den „Kori“ nahestehende Aillugenossen<sup>4)</sup> trugen sie; nur das kleine Reh brachte der Erste der Schwäger, der es ja auch fangen gegangen war. (Nach diesem Reh pflegten die Leute, die sich mit den „Kori“ in einem Hause einschlossen, mit den Füßen zu treten und sprachen dabei: „der da hat dich aufgescheucht und erbost“; alsdann zog man es heraus, tötete es und aß auf der Stelle das Fleisch, ohne daß etwas übrig blieb<sup>5)</sup>.) Zog man dann, wie vordem beschrieben, nach zehn Tagen aufs Feld hinaus, so kamen die „Kori“ zum Schluß, in irgendein großes Kleidungsstück eingehüllt, ohne daß man etwas von ihnen sah. Die Schwestern und Brüder des Mannes aber gingen zu zwei und drei; dabei tanzten sie zu einem klagenden Lied, zerrten die anderen Aillugenossen der „Kori“ und sprachen dabei: „ein Feld oder ein Lama oder sonst etwas wirst du mir geben“ — mit diesen Worten zerrten sie einander hin und her,

<sup>1)</sup> Unverständlich.

<sup>2)</sup> Eine Rehart.

<sup>3)</sup> Vgl. Kap. 24: Huanapaya, eine Schneckenschale als kultisches Musikinstrument.

<sup>4)</sup> Aillu: Stammesteil, Sippe oder Clan.

<sup>5)</sup> In Unterbrechung des Gedankenganges schließt dieser Nachtrag an die Einbringung des Wildes vor dem Auszuge an.

bis man auf dem Felde angekommen war. Das Reh — das heißt, das Fell und den in Stroh gewickelten Kopf, da das Fleisch, wie gesagt, schon gegessen war — trug man dabei ähnlich, wie wir heute den Griff des Kreuzes vor der Prozession tragen, reich geziert voran, den Rohrstab aber handhabte man wie eine Lanze und legte damit gleichsam wurfbereit aufeinander an, wobei man vor allem auf die am Schlusse kommenden „Kori“ zielte. War der, der das Reh trug, dann auf dem Felde angekommen, so wiesen ein Mann und eine Frau, Aillugenossen der „Kori“, einem ihrer Lamas ein Stück Feldes zur Weide an mit den Worten: „weide hier!“ Und die „Kori“ nahmen, an der dafür bezeichneten Stelle angelangt, mitsamt ihren Eltern, also auch der Frau, Platz und ruhten, dieweil man ihnen Ehren erwies. Alle Schwäger aber suchten an diesem Tage einander mit Kokakauen zu übertrumpfen, tanzten und zechten den ganzen Tag, und zwar schon vom Vorabend an.

Zu ihren Wohnungen zurückgekehrt, machte man sich dann erneut von Hause auf und verbrachte wieder fünf Tage (wie zuvor); nach deren Ablauf brachte man dann die „Kori“ heim.

Im Anschluß daran trugen die Schwäger nunmehr Holz, und zwar lauter große Balken, herbei. Dasselbe hatten sie vordem schon, nämlich am Tage nach der Geburt der „Kori“, getan — was wir in der vorhergehenden Erzählung vergessen haben, da es ja an den Anfang gehört —, hatten die Nächte hindurch diese Hölzer geschabt und dann an die Sonne gelegt, in der Erwartung, es könne vielleicht irgendein böser Geist oder etwas derartiges zum Vorschein kommen. Deshalb erstarb auch bis zum Schluß das Feuer nicht eine einzige Nacht.

War dies alles beendet, so führte man schließlich die „Kori“ und ihre Eltern, nachdem man den Teufel befragt hatte, wo man sie von ihrer Sünde reinwaschen solle, auf dessen Geheiß ketzerischerweise<sup>1)</sup> zum Yansa-See, woher das Wasser der Concha kommt. Dort wandte sich ein Mann namens Conchuri als Priester des Teufels zur Erde und fragte: „weswegen sind die „Kori“ geboren worden und ob welcher Sünden?“ Meinten die Leute doch — das ist die Volksmeinung bezüglich der „Kori“, nicht die Antwort auf die Frage —, daß solche „Kori“ geboren würden, um (die Eltern) von ihrem eigenen Tode loszukaufen. Hieß es dann: aus dem oder jenem Grunde, so badete man beide Kinder immer wieder und so lange, wie es ihnen der Schwere der Sünde zu entsprechen schien, mochten sie auch vor Kälte dem Tode nahe sein. Dies geschehen, schor man dem Manne das Haar und der Frau auch ein wenig, dem Manne aber so, wie man bei uns Verbrecher schert. Darauf kehrten die Neugeborenen, behangen mit Wasserfäden, heim. Außerdem ließ man sie ein Halsband, schwarz mit weiß verwoben, nach Art einer goldenen Kette tragen, das nun für lange Zeit ihres war, und schärfte ferner den Eltern ein: „Ein ganzes Jahr sollt ihr fasten und keiner von euch mit irgend jemanden, auch nicht untereinander, Sünde tun! Denn wenn ihr sündigt, könntet ihr Schlimmes bewirken und unbedacht unseren Schwägern Schaden tun.“ Wenn dann ein halbes Jahr nach dieser Empfehlung verstrichen war, überlegte der Priester sich, ob sie wohl ein gutes Leben führten, und fragte gemeinsam mit vielen anderen Leuten erneut den Teufel um Rat. Lautete dies günstig, so war man zufrieden; hieß es aber, daß sie den Beischlaf ausgeübt hätten, so schalt man nicht schlecht; dann gerieten die Schwäger in Zorn und schalten, weshalb man ihnen aus Unbedacht Schaden bereite. Ebenso wahr sagte man nach Ablauf eines Jahres; dann erst nahm man den Kindern das Halsband ab, und erst damit war es zu Ende.

<sup>1)</sup> Bezieht sich auf die Analogie zur christlichen Taufe.



Um auf das vordem Gesagte zurückzukommen, so erwartete man allerdings nur, wenn beide Kinder männlich oder beide weiblich geboren wurden, schlechte Zeiten und große Not. Für ein gutes Zeichen dagegen hielt man es, wenn ein männliches und ein weibliches Kind geboren ward.

Wie sehr die Schwäger sich (in letzterem Falle) von alten Zeiten her freuen mögen, geben sie zwar nicht mehr so viel dabei aus wie einst, bedauern aber doch im Gedenken an frühere Zeiten, daß sie das nicht mehr tun. In anderen Dörfern aber ist es dank des Teufels Betörung nicht außer Übung gekommen, und dort pflegt man nach einer Geburt — auch eines Lamas — sei es des Nachts oder zu anderer Zeit den Teufel nach dem Namen zu befragen: „was für ein ‚Kori‘ wird es sein?“ Lautete der vom Teufel gegebene Name dann „Koriñaupa“ (Gold-Altes) oder „Kori-yauri“ (Gold-Nadel) oder „Kori-huaman“ (Gold-Falke) oder „Tijlla-kori“ (geschecktes Gold) oder irgendwie, so pflegte jeder, der mit einem „Kori“ sprach, es so zu nennen, ob Mann oder Frau.

Überhaupt gaben die Leute, als sie noch nicht an das Wort des lieben Gottes glaubten, alles was sie nur an Geld aufbringen konnten und was man ihnen gab, an Pariacaca's Tag oder zu anderen Zeiten für Koka aus und suchten überhaupt nur darum Geld. Während sie jetzt wohl drei, vier Jährchen Ruhe haben, klagten die Huajsa Jahr für Jahr, wo sie wohl Koka finden könnten oder ob sie sich so beschämen sollten, und gingen auf Koka aus, indem sie ihr Feld und Kleid dafür hingaben, hierhin und dorthin gingen, ein Guanako oder Reh suchten und dabei fasteten. Derart gingen sie überlegt zu Werk und pflegten, nachdem sie zuvor wohl gefastet hatten, nach allem, was ihnen am Herzen lag, erst ihren Teufel zu fragen: „wo werde ich es finden, mit Hilfe des Guanako vielleicht, oder soll ich mein Feld oder mein Gewand hingeben, und wie wird es mir gehen?“ Jetzt aber sind sie doch froh, daß sie des neuen Glaubens wegen den Pariacaca nicht mehr so hoch verehren und nicht das geringste mehr dafür geben. Vordem aber dachten sie sich von früher her: „das ist ein großer Huak'a, warum tue ich nicht mehr so?“, und sagten zu dessen Zeit, wenn sie sich nachts oder sonst umarmten (?): „dann und dann wird es sein“. Alsdann freute man sich — besonders die Alten —, brachte sich selber Schnitte bei, kaute Koka, nahm Mani-Chicha oder etwas anderes mit und ging, um dabei zu sein, wenn es in dem alten Hause zu trinken galt. Inzwischen dürften sie sich in diesen Dörfern hier, wenn sie des Nachts auch noch so tun mögen, doch ein wenig gebessert haben; in den oberen Dörfern aber handeln sie, wie wir uns vorstellen und auch vernehmen, heute noch so<sup>1)</sup>.

### (Zweiter Nachtrag.)

†

IHS

Mit „Ata“ (Glück) bezeichnet man ein Kind, das mit überstarkem<sup>2)</sup> Haarwuchs geboren wird. Die Eltern eines Kindes, das so geboren wird, pflegen sich, wenn es drei Jahre alt geworden ist, vom Anbruche dieses Tages an ihrem Hause oder in dessen Binnenhof mit den Geschwistern von Vater und Mutter zusammenzufinden, nachdem man diese davon verständigt hat, daß man an dem betreffenden Tage das „Ata“ oder „Illa“ des Pariacaca scheren wolle — wobei „Illa“ oder Glück nur eine andere Bezeichnung für „Ata“ ist. Heißt es dann: „es gibt Chicha zu trinken, von einem halben Scheffel Mais!“, dann geht die Frage unter den Leuten um, wozu es wohl

<sup>1)</sup> Man vgl. zu diesem und dem folgenden Abschnitt u. a. Cieza, Crónica del Perú, Kap. 65.

<sup>2)</sup> Vermutlicher Sinn.

diese Chicha gebe. Nachdem man alle verständigt hat und alle wissen, an welchem Tage das Fest stattfindet, stellen sich alle ein, also der Vater des „Ata“ selber sowie seine Geschwister und die Geschwister der Frau; dann setzen sie sich der Würde nach hin und beginnen zu tanzen und einander zuzutrinken.

Haben sie ordentlich gezecht, dann breitet man ein flauschiges oder sonst ein dickeres Tuch aus und setzt das Kind mitten darauf. Alsdann sprach man die Worte: „Liebe Eltern und Geschwister: dieses ‚Ata-Illa‘ wollen wir am heutigen Tage scheren. Pariacaca's, aber auch Tutaiquiri's, ‚Ata‘ und ‚Illa‘ ist es, und er hat es uns hergesandt, daß es also geboren werde.“ Dann stand der nächste Mutterbruder des Kindes, wenn es ein Knabe war, eine Vaterschwester aber, wenn es ein Mädchen war, allenfalls auch der Großvater oder die Großmutter auf, brachte an einem Lama oder an einem Acker ein kleines Zeichen an und legte mit der Schere auf das „Ata“ an. Dieses Zeichen war beim Lama ein „Cothüato“, worunter man das Halfter versteht, womit man das Lama zu Pariacaca geführt hatte<sup>1)</sup>; als Merkmal des Ackers stellte man einen sogenannten „Caxo“ darauf, das heißt den kleinen Grabstock der Frau. Im Anschluß daran erhoben sich die übrigen nahen Blutsverwandten einzeln und brachten eine Schulterdecke oder ein Hemd oder ein Schaf oder Wolle als Opfer dar, bis alle durch waren. Waren die näheren Blutsverwandten fertig, so erhoben sich, vom Würdigsten, also dem Curaca oder Alcalden, angefangen, die übrigen, legten einer nach dem anderen ein oder zwei Real<sup>2)</sup> hin, da sie sich sagten: „die wollen sich doch noch mehr betrinken und werden in ihrer Trunkenheit mit nichts sparen“, und überließen sie ihrem Trunk, bis sie zu Boden gesunken waren. War die Schur beendet, die der Vater des Kindes selber vornahm, weil die Leute, nachdem sie ihr bißchen Arbeit getan hatten, sich schleunigst dem Tanz ergaben, so rief der Vater die Namen der Vorfahren an und sprach etwa: „Anchipuma“ oder „Karhuachachapa“ oder irgendwie, „es ist dein ‚Ata‘ und ‚Illa‘, von jetzt ab höre ich auf (zu sündigen), und Pariacaca soll nicht wieder schicken, denn ich will gut sein“. Dann fing er selber zu tanzen und feiern an.

Und da solche „Ata“ oder „Illa“ von den Leuten für Boten Pariacaca's gehalten werden, pflegt man am Vorabend des für die Schur bestimmten Tages unter Darbringung von Meerschweinchen, Mani-Chicha und sonstigem ehrfürchtig zu Pariacaca und Tutaiquiri zu beten: „mache mich doch besser durch dieses ‚Ata‘, dann kann ich am morgigen Tage voller Freude sein!“ Hält man doch ein „Ata“ für die Vorankündigung einer „Kori“- (Zwillings-) Geburt, und da man von dieser annimmt, daß sie an Stelle eines (verdienten) Todes (der Eltern) erfolge<sup>3)</sup>, denkt man dann über seine schlimmen Sünden gegen Pariacaca nach. So viel wissen wir über die Checa von San Damián.

Auch in den übrigen Dörfern glaubt man das eine oder das andere. Die Geburt eines „Ata“ aber wird im ganzen Corregimiento<sup>4)</sup> mit der gleichen Ehrfurcht begrüßt, bei den Huanca ebenso wie bei den Yauyo, bei den Huamantaca und anderen Indios. Und selbst in Lima kommen dann immer viele Leute, selbst hervorragende Yanacuna<sup>5)</sup>, zusammen, von wem das „Ata“ auch abstammen mag. Anderwärts und selbst von Mestizen ist uns das nämliche bekannt. Möglicherweise sind auch einige von ihnen, als sie andere dabei beobachteten und es dann für die rechte Lebensart hielten,

<sup>1)</sup> Vgl. Kap. 9.      <sup>2)</sup> Spanische Münze.

<sup>3)</sup> Vgl. das vorhergehende Kapitel.

<sup>4)</sup> Kolonialer Gerichts- und Verwaltungsbezirk.

<sup>5)</sup> Zu Zeiten der Inka Bezeichnung der höfischen Dienerschaft, in kolonialer Zeit Eingeborene in spanischem Dienst.

wieder in Sünde verfallen. Auf jeden Fall hat man die im Alter von drei Jahren vorgesehene Schur, sei es früher oder später, bis zu ihrer Bekehrung geübt. Denn alles Gesagte ist wahr.

(Rubrika)

## Die Viehzucht in Ruanda<sup>1)</sup>.

Von

Dr. Peter Schumacher, M. A.

### Übersicht.

I. Die technischen Bezeichnungen des Rindes . . . . .	163
A. Aus der Viehzucht. B. Nach Farben. C. Nach lehn- und zivilrechtlichen Beziehungen. D. Eigennamen. E. Herdennamen	
II. Die Weide . . . . .	168
A. Viehfutter. B. Weidenpflege . . . . .	
III. Die Tränken . . . . .	171
A. Die Solentränken. B. Die Wasserläufe . . . . .	
IV. Viehkalender . . . . .	172
A. Die Jahreszeiten. B. Der Monat. C. Die Woche D. Die Tageszeiten . . . . .	
V. Die Viehwirtschaft . . . . .	176
A. Die Hirten. B. Das Vieh . . . . .	
VI. Heilkunde . . . . .	181
A. Krankheitssymptome. B. Die Behandlung. C. Technik. . . . .	
VII. Viehschutz . . . . .	186
A. Viehräuber. B. Viehdiebe. . . . .	
VIII. Schaustellung des Viehs . . . . .	187
A. Aufreizung. B. Feierlichkeiten . . . . .	
IX. Nutzen des Viehs . . . . .	187
A. Im Haushalt. B. Im Handel . . . . .	
X. Observanz . . . . .	189
A. Milchgemeinschaft unter Rindern. B. Magische Erlösung; Stierzeremoniell. C. Lösung eines Brautverhältnisses. D. Unholdes Vieh . . . . .	
XI. Allgemeine Tabus . . . . .	192
A. Die Infektionsgefahr. B. Gegenmittel . . . . .	

### Synopsis generalis usui communi adaptata<sup>2)</sup>

	Consonantes						Sonantes		
	Explosivae		Affricatae		Fricativae		r	l	Nasales
	mutae	sonor.	mutae	sonor.	mutae	sonor.	—	—	—
Laryngales									
Gutturales	k	g				h			
Palatales {cerebrales			ch	(dj)	sh	y			
{alveolares			ky	(djy)	shy	iy			
Dentales	t	d	ts	(dz)	s	z	r	l	n
Labiodentales			pf	(bv)	f	v			
Labiales	p	b				w			m
Palatalizatae { simpl.	(ny)	ny	(ry)	(ly)	(ty)	(sy)	py	by	my
{ comp.		rdjy		tky		djy		sky	
Gutturalizatae	tchw	shw	jw	shyw	tw	dw	tsw	sw	zw
	rw	pw	bw	fw	vw	mw	byw	myw	

<sup>1)</sup> Vorliegende Abhandlung erschien inhaltlich in der Kolonialen Rundschau unter dem Titel: „Das Tussi-Rind in Ruanda“, doch mußte die linguistische Seite unberücksichtigt bleiben, die hier zur Darstellung kommt.

<sup>2)</sup> Schumacher: La Phonétique du Kinyarwanda Anthropos, Band XXVI, 1931.



In einer mythologischen Abhandlung wird das erste „Auftauchen des Viehs aus dem See“ zur Sprache kommen. Die Sage vom See- oder Höhlenvieh mit dem oder den zugehörigen Hirten läßt das Vorhandensein von vorgeschichtlichem Vieh vermuten. Zu damaliger Zeit ließ man die Rinder gewiß Schutz suchen, etwa vor dem vielen Raubzeug, in den sich auf weite Kilometer erstreckenden „Höhlen“ (verstehe: Lavatunnels) der dortigen Gegend und die webende Phantasie machte wohl aus einem der Kraterseen und sonstigen Stauungen, wie sie sich auf Lavafeldern durchgängig bilden und die als Tränken benutzt werden, den wunderbaren „See“, dem das Vieh entstieg. Diese Höhlen sind auch jetzt noch Zufluchtstätten.

## I. Die technischen Bezeichnungen des Rindes.

### A. Aus der Viehzucht.

a) Jungvieh: *inyana*, Kalb (meistens Mutterkalb); *umuvānda*, eben geworfenes Kalb; *umutavu*, Kälbchen; *inchārūtsi* (Grasbrecher), gegen vier Monate alt; *umūkurira* (aufwachsendes), größeres; *inchūke*, abgebunden; *umukāngara* = *inyishyura*, aus dem Pfandrecht: groß genug zur Einlösung; *igichūngurūmwānzi* (Hasserbefriediger), überwertige Einlösung; *ishāsh ikāngurutse*, Mutterkalb, dem *mukāngara* entwachsen.

b) Muttervieh, *imbyeyi*: *indinzi*, die gewärtige = *inkūmi*, Jungfrau; *ink iri mu masitu*, eben belegte Sterke; *ink ivūy (ikūtse) mu masitu*, abgestierte; *ink ifash ukwēzi*, einmonatige (trächtig); *ink ifash amēzi*, mehrmonatige; *inkā y umāna*, seit 5—6 Monaten; *iri mu muhigo*, gelöbnisreife (7 Monate); *iri mu munanuro*, die erschöpfte (9 Monate); *imbyeyi*, Mutterkuh; *iriza*, mit erstem Kalb; *impēte*, mit zweitem, *impētūre*, drittem Kalb; *ijigija*, vier bis zehn Kälber; *inkōngorane*, mit „eingetrockneter“ Leibesfrucht, kann wieder belegt werden. *isāve*, magere, sterile Kuh; *ibuguma*, alte, noch melkende; *ingāndāzi*, altersschwache (zum Schlachten) im Preise = einem Kangara-Bullen = ein Speicher Feldfrucht; *umūhūba (intēke)*, trockenstehend; *impōgazi*, trächtig, aber nicht als *iriza*; *ingūmba*, steril; *urūbereri*, steril und fett („kämpft sogar mit dem Stier“); *inyāmisiunga (inyāmākāba)*, intermittierend melkend; *ubuchūgane*, Inzestjunges (durch Nachlässigkeit der Hirten); *ingēngarare*, spätbelegt; *isūri*, die ihr Kälbchen verloren hat (durch Kunstgriff der Kalbspuppe gemolken); *isūgi*, die keines ihrer Kälbchen verloren hat (Analogiezauber: Sugi-Zeremoniell bei Hochzeiten, Mandwa Feiern und Blutsbrüderschaft); *impānga*, gleichgeschlechtliches Zwillingstier, *imbāngurane*, ungleichgeschlechtliches (das unholde Mutterkalb wird getötet, das Fleisch nur von den Negeren (Hutu) gegessen: „Es sollte uns einfallen, Kinderleichen zu verzehren!“); *inkyāragura*, spätreifes Tier (*gūhadika*: Einlassen von Heilkräutern, um das *gusēsa* = *kubogora*, den Blutfluß aufzuhalten; *gūtsirika*, Hand und Zehe anlegen = Abwehrzauber); *impōnōke*, von einer Seuche genesen; *inyāmba*, Prunkvieh: *inyāmbó z ingégene*, vollrassig; *inyāmbó z imilizo* (Schwanzvieh), zweitrassig; *inyāmbó z inkērakibūmbiro*, Tränkenzierde; *inyāmibwa (indātwa)*, Prachtstück), prachtvolles Edeltier; *ibigarama (ibiseswa)*, minderwertige Edeltiere; *inkūngu* hornlose Rinder: *inyabahānga*, ganz hornlos, *ubūregéregere*, Zitterhorn (lose herabhängend), als Bullen beide zu rituellen Zwecken nicht geeignet, auch zu besonderen Herden zusammengestellt; *inkuku* (Gegensatz zu *inyāmba*), gewöhnliche Rinder.

### c) Bullen, *ibimāsa*.

Die unter „Jungvieh“ angegebenen Bezeichnungen sind auch hier gebräuchlich. In höherem Alter: *igisiginkibyōndo* = *igitobyi (gutoba)*, die Erde aufwühlen) angängiger Stier, der das „Muttervieh mit Erde bewirft“, zu bespringen sucht *Impfizi* (Pl. *amāpfizi*), Stier: *umūsore*, junger Mann, ein-

bis sechsjährig; *ubukōmbe*, älterer Stier; *umúgūnda*, alter Stier, der nicht mehr unter die Herden geht (*gúkyūra*, ersetzen, *gútereke*, einstellen: beides unter besonderem Zeremoniell = Ahnenkult, s.u.); *amámāna*, Haruspizienbullen.

### B. Nach Farben.

Die Namen bezeichnen das sofarbene Tier, für Bullen mit dem Präfix *Ru-* zu setzen.

*Ibihógo*, dunkelbraun (auch: vornehme Person); *igāju*, hellbraun = *inzobe* beim Menschen: hellhäutiger Typus; *igítare*: 1. *kyěra*, grau, 2. *ikigina*, graugelb; *isīne*, einheitlich tiefdunkelgelb (Mensch: *imibiri yómbi*, Körper zwei = mittelfarbig; *umukara*, schwarz (übertr. schlechtgesinnt); *úmwēru* = *inyānge*, weiß, *úmwēru w umukūnyu*, ganz weiß (*inyānge*, Mann von edler Gesinnung); *ubugōndo*, schwarzweiß in kleinen, *ikibāmba*, in großen Flecken; *izágiriza*, weißbraun in kleinen, *umusēngo*, in großen Flecken; *urwirāngu*, weißbraun durchsetzt; *urwirāngú rw umugorōba* (Nacht), weiß und dunkelbraun bis schwarz durchsetzt; *ikíjūju*: 1. *inēnde*, dunkelgrau, 2. eigentl. *ikíjūju*, sattgrau mit grünlichem Schimmer; *inyōmbyi*, schwarzgelb gefleckt; *igisa*, hellgelb; *intānga*, grauschwarz; *injūmba*: *isīne* und *igisa* in größeren Flächen; *umuyēnzi* = *igishāngi* = *ikivūmbi*, durchsetzt mit *úmwēru*, *umukara*, *umusēngo*, *umwirāngú rw umugorōba*; *indóko*, irgendeine Farbe, aber mit weißem Halsstreifen (untersteht verschiedenen Tabus); *ikirara*, Weichen schwarz, weiße Streifen über Rücken und Wanst, Beine *ubugōndo*; *inshimba*, Gondo-Streifen über dem Wanst; *insakábaka* (milanfarbig), durchsetzt mit *ibihógo* und *igāju*; *umutamū*, kupferfarben; *intēnge*, mit weißer Schwanzspitze; *ikyāsha*, weißer Fleck über den Augen.

Beispiele von Bullenfarben: *Ruhógo*, *Rútare*, *Rukara*, *Rugōndo*, *Rutamū*, *Rúvūzo*, = *urwirāngu*, *Rusēngo*, *Rusīne* usw., dieselben Stammwörter mit männl. Ru-Präfix.

### C. Nach lehn- und zivilrechtlichen Beziehungen.

Die Darstellung des Rinderzeremoniells im Heroen- und Ahnenkult würde uns zu weit führen, wir begnügen uns denn mit der Gesellschaftsordnung.

*Indabukirano*, Hoheitsgeschenk an einen Häuptling bei seinem Regierungsantritt; *imbyákuruke*, bei besonderem Anlaß aufziehende Milchkühe; *inkúke*, für Sultan und Häuptlinge bereitgestellte, austauschbare Milchkühe; *intóre*. Aushubvieh: 1. *intóre z itóro*, Geschenk an den Kadettenhauptmann; 2. *intóre z umurūndo*, 10% des Gesamtbesitzes als Antrittsbesteuerung für einen neuen Häuptling, außer den *indabukirano*; 3. *intóre z inyāmba*, Aushub von *Nyambo* (Kälbchen), immer nur ein Stück aus beliebig großen Herden; 4. *intóre z indemano*, Aushub von Kälbern zur Zusammenstellung von neuen Herden; 5. *intóre z umuheto* (z *ingabo*), Kriegersteuer (von den Mannschaften an den Hauptmann); *intūrano*, Hoheitsgeschenk; *inyitūrano*, Gegengeschenk; *indwānyi* (Kämpfer, weil nur Bullenherden) als Schlachtvieh mit den *ibiniha*, den Schnaufern, fette *ingūmba* (derart, daß sie nicht mehr normal atmen können); *ingábane*, Lehnvieh; *ingarigari*, steuerfreies Vieh; *inká y igiti*, steuerfreies Einzelrind; *intizo*, Leihvieh; *impishanyo*, unterschlagenes Vieh; *ibihēmba*, Rind der Anerkennung; *indorano*, Beileidsrind; *inkūnguranywa* = *ingúrāne*, Tauschvieh; *umurūndi*, Ersatzrind; *inshīngano*, mit Zwangsbürgschaft, Haftbarmachung; *intsindirano*, künstlich an ein fremdes Muttertier angewöhntes Kalb; *inyishyura*, zur Einlösung bestimmtes Kangara; *inyishyu*, eingelöstes Kangara; *ingēnzūra*, Detektiv = Ersatzpfand; *inká y urubānza*, Opferbulle; *inká y*



*umúnyáfu*, Rind der Zuchtrute (Geschenk an die Eltern); *amátá y impándu*, Milch = Rind der Freudentriller = Rind als Anerkennung für Glückwünsche; *ingororano*, Auszeichnung für Krieger; *izimāno*, Gastgeschenk; *inyagichuba*, Kübelvieh (Herde liefert täglich einen Kübel Milch als Steuer) *inyagisānze*, kübelfreies Vieh; *intāhira*, Günstling (nicht ausgemolkene Kuh); *ibikurira*, nicht mehr melkende und zu ersetzende *inkúke* (s. o.); *inzishywa*, begleitende Milchkuh (auf Reisen); *intārama*, Hausvieh; *impōngano* = *inyurakyānzú* (Hintertürschlüpfer), Schmiergeld; *ikyíru*, Bußgeld; *inká y íkyāha*, Sündenrind (Strafgeld); *inká z imilindi*, Fersenrind (Strafe für Deserteure); *inká y umuliro* (Feuerrind), Gnadenrind; *inchúkúruwa*, Grabrind (unterschlagen, aber entdeckt); *iminyago*, Kriegsbeute; *inká y impúmbya*, Anteil der Hausgenossen an der Kriegsbeute (*impúmbya*, Kriegsamulette, von der Frau getragen); *inká y urugóre*, Rind des Mutterdiadems (Belohnung nach Niederkunft); *umunāni*, Herde für neuen Hausstand des Sohnes; *imbāta*, eigenes, nicht Lehnvieh; *impāno*, geschenktes Vieh; *impāhano*, gekauftes Vieh; *inshimūtano*, gestohlenes Vieh; *imbohōza*, Löserind, eine intaka, ein Muttertier mit Kalb, so von Milch strotzend, daß es stöhnt (*gutaka*), von Freunden für die Begnadigung gestiftet; zum Loskauf eigentlicher Viehdiebe: 1. *ingurāmboko*, Entfesselung der Arme (Name des Rindes); 2. *inzibákyūho*, die verstopft den Durchschluß; 3. *umunāni*, Achter: man entnimmt etwa vier Stück als Strafgeld; *inyagano*, Enteignungsvieh; *impuguzanyo*, Raubvieh, gemeint: Bestechungsvieh; *imbágwa*, Schlachtvieh; *indūndwa* = *umurūndo*, Vorzeigevieh; *indūdano*, unholdes Wahrsagertier. Weitere Bezeichnungen im Text s. u.

#### D. Eigennamen.

Es sind *amāziná yó kwitirira*, Nachbenennungen. Einige Beispiele:  
a) Nach Personennamen.

1. Nach Königen, Königs- oder Tutsi-Name, nicht höher als die dritte Generation: *'Inka yá Musinga*, *inka yá 'Mutara*, *inka yá 'Ndabārasa* (Rind des Musinga usw.).

2. Nach Königinnen: *inka ya Nyirayuhi* (Hoheitsname der betr. Königin) = *inka yá 'Kānjogera* (ihr Tutsi-Name).

3. Nach Häuptlingen: *inka yá 'Sebāgāngāri*, *inka yá 'Kyitātire*.

So auch nach Lehnherren, Freunden und Ahnen, nach Familienverhältnissen: *inka ya mugeni*, Brautrinde; *inka yá nkumi*, Rind der Jungfrau; *inka ya rugóre*, Rind der Mutterkrone.

b) Nach Ländern: *inka yo ku Kamonyi*, *inka y Ilemēra*.

c) Nach Kriegerart; es handelt sich meistens um *ingororano* (s. o.):

1. Gewöhnliche: *inka y umuheto*, Rind des Bogens; *inka y ichumu*, Rind des Speeres; *inka y ingabo*, Rind der Krieger, des Schildes; *inka y intāmbara*, Rind der Schlacht; *inka y intwāri*, Rind des Helden . . . immer als Eigennamen gedacht.

2. Kriegerlob (*ibisingizo*): *intāmbirabigwi*, die sich freut am Heldenlob; *indimbanabukāka*, die ihre Pracht zur Schau trägt; *mugēdanangoga*, ihr schreitet rüstig daher; *impūnga*, die sich an die Fliehenden heftet. (Der Lobpreis kann zu einer Strophe als Heldennamen ausgedehnt werden.)

d) Nach Feindesland: *inka y 'Ibūzi*, *inka y Ibutēmba*, *inka y Igishāri*.

e) Nach Feinden (Königen): *inka ya Mutana* (Ndórwa); *inka ya Rumōngi* (Urundi).

f) Nach Stämmen: *inka y Abēga*, *inka y Abanyiginya*.

g) Nach ihrer Schönheit: *Umurēnzi*, schön vor allen anderen; *inyumba*, stattlich gleich einem Königspalast; *inkīndi*, glänzend wie ein Paradeschurz; *inyāmibwa*, überragend schön; *indātwa*, die rühmenswerte, *inshōngore*, die prächtige.



h) Nach Stieren, *ínka yá 'Rutare*; *ínka ya Rusēngo*; *ínka yá 'Ruvūzo*; *ínká y ímpfizi*, Kuh des Herdenstieres.

Nie dürfte man ein Rind benennen: *ínká y umwūngeri*, des Hirten oder vielmehr des Hüters; *ínká y umutwāre*, des Häuptlings; *ínká y umugóre*, der Frau; *ínká y umugáragu*, des Gefolgsmannes, weil sie in der Viehzucht, die ein Reich für sich bildet, keinen Einfluß haben; es wäre *male sonans*: trotzdem aber heißt es *ínka ya mugabo* (Mann); *ínka ya mugeni* (Braut), auch: *ínka ya mugáni* (Sage).

i) Nach Farben (Eigennamen): *ínka ya gāju*, *ínká yá bugōndo*; der Wegfalls des Artikels deutet eben auf den Eigennamen; nur für *imbāta* (s. o.) zulässig.

j) Nach dem Wasser: *ínká y āmāzi*, des Wassers; *ínká y ingeri*, der Furtmitte; *ínká y inyānja*, des Sees.

k) Nach Wildarten: *inzovu*, Elefant; *indōnyi*, Antilope; selbst *isáke*, Hahn: statt des Mukara-Felles bedient man sich nämlich öfters eines Hahnes zum *Kwítābisha* (s. u.), denn er kräht, gackelt und schlägt mit den Flügeln, so daß das Vieh in Aufruhr gerät.

### E. Herdennamen, *amāziná y amáshyo*.

Nach historischen Begebenheiten sind sie nicht üblich.

*Ubúshyo* (Pl. *amáshyo*), die gewöhnliche Herde, 40—50 Stück, in den Waldweiden bis zu 70 Stück, *umútwe* (Kopf), Großherde. Die Betreuung einer Normalherde erfordert 4—6 Hirten, für eine Nyambo-Herde gegen ein Dutzend Hirten; *umurūndo*, Gesamtzahl der Herden eines Großviehzüchters; *ingūndu*, große Ansammlung von Vieh; *indemano*, für besondere Zwecke zusammengestellte Herde, so *inyarūrēmba*, Hofherde, oder nach Farben usw.; *indagizo*, Herde auf fremder Weide; *ímfashanyo*, zu weiterer Bestimmung in die Weide gegeben: *ímfashanyó z imyīri* = *inyagano*, eingezogenes Vieh, *ímfashanyó z imānza*, beschlagnahmtes Vieh.

a) Die Kronherden des Sultans.

*'Insānga* sind die altüberkommenen Herden des Sultans, seine *imbāta* oder *ingarigari*; der Hoheitsname des Stieres ist *Rúsānga*.

1. *Inyubahiro*, die ehrwürdigen, die eigentlichen Sanga, Stier *Rwēzamariba*, Holder der Tränken, mit Vollnamen: *Rwēzamariba Rúsānga*, die des ersten Königs *Gíhānga*.

2. Den Sanga angegliedert.

*Intūrīre*-Herde („Honigwein“ = Hirsebier mit Honig gemischt); Stier: *Kyúbahiro Rúsānga* (Rusanga der Ehrwürdige); Herde des Sultans *Kýilima Rújugira*.

*Inshya*, die Jugendlichen; Stier: *Rushya Rúsānga*; Sultan: *Kigeri Ndābarasa*.

*Ingābe*, Heerführer; Stier: *Ngaruyínka Rúsānga* („Ich eroberte das Vieh zurück“); Sultan: *Kigeri Rwábugiri*.

Die nun folgenden Sultansherden haben keine Hoheitsstiere für den höheren Ahnenkult, wenngleich auch sie einem Geiste geweiht sind.

b) Untergeordnete Herden.

*Inyāmba*, Paradevieh.

*Ubúkēye*, Morgenrot: nur 3—4 Herden des *Rwábugiri*.

*'Inyarūrēmba*, Torvieh, Hausvieh einer der königlichen Residenzen für den Milchbedarf des betreffenden Gehöftes.

*Intárama*, Hofherde aus dem Steuervieh der Häuptlinge zusammengestellt für den weiteren Milchbedarf; nicht mehr melkende Kühe müssen ersetzt werden.

Nur die beiden letztgenannten Herden bilden das Nutzvieh des Sultans; alle anderen befinden sich bei den Großhäuptlingen und können der Kübelsteuer unterworfen werden. Die Hoheitsstiere mit einer Vertretung ihrer Herden von etwa einem halben Dutzend Kühen bleiben als Ritualherden bei Hofe, da die Sanga-Herden den entsprechenden Ahnen „vorgezeigt“ werden müssen. Die Milch dieser Kühe ist den Hirten vorbehalten.

c) Ritualherden, *inyamihāngo*.

Es steht ihnen je ein Häuptling vor.

*Amámāna*, auch genannt: *izibikirwa*, die geschlachtet werden, nämlich für Wahrsagerzwecke (vgl. *Imāna*, Gott: Gottestier): eine Bullenherde. *Indwānyi*, Kämpfer, Kampfherden, weil nur aus Bullen bestehend. Sie werden zu Totenopfern wie auch als Schlachtvieh verwandt.

*Ibinika*, die Schnaufenden: Schlachtvieh.

*Imisūgi*, die Heilen, unangetastet von bösem Schicksal; ursprünglich Herde des *'Kyilima Rújugira*, jetzt *umúwe* (Großherde) mit *amáshyo* (Unterherden) als Lehnvieh bei den Häuptlingen. Bei Hofe einige Vertreter mit Ritualstier.

*Indoha*, Regentropfen (so zahlreich), Herde des Yuhi Mazimpáka.

So gibt es noch eine Reihe weiterer Ritualherden bei Hofe mit ihrem Titularstier.

d) Häuptlingsherden.

Jeder Häuptling hat sein *Mutwe* mit den verschiedenen *Mashyo*, die er als Lehnvieh unter seine Leute ausleiht; für seinen eigenen Bedarf behält er drei Hofherden und mehrere Kübelherden auf der Ferntrift: täglich muß jede dieser Herden einen Kübel Milch liefern. Für die Sultansherden, die ihm anvertraut sind, bestellt er eigene Hirten. Keiner dieser Großhäuptlinge (*abatwāre*) oder Statthalter darf eigene Nyambo halten, vielmehr sendet er die schönsten Rinder aus seinen Herden aus und stellt sie zu einer Nyambo-Herde zusammen, die er dem Sultan verehrt.

Die Herden werden nach verschiedenen Anspielungen benannt:

Heldenmut (*ubutwāri*): *inyāngámutsindo*, die den Sieg (der Feinde) hassende; *abátsinda*, die Sieghaften; *ntābwōba*, Ohnefrucht.

Schönheit (*ubwiza*): *inshōngore*, wunderschön; *inyāmibwa*, unübertroffen; *izōgeye*, hervorragend, auch tapfer.

Treue (*ubuyóboke*): *nkūndanyirazo*, ich liebe den Lehnherrn; *iryānyirinka*, das (Wort) des Lehnherrn (gilt); *irívuzumwāmi*, das gesprochen der König.

Freunde (*inchúti*): *impfura*, edle Menschen; *inkāmburwa*, die Ersehten; *abānkūnze*, die mich lieben.

Feldfrucht (*imyāka*): *imirāma*, Spreu (reiche Ernte); *inkōndōrwa*, Tennengut.

Loskauf und Handel (*ingurano*): *mbōnyikirucha*, ich erhielt, was ihn (den Streit) schlichtete; *nānginguma*, ich verabscheue den Widersacher; *ingata*, Trägerkissen (Fernhandel); *amaguru*, Beine (zum Wandern).

Ortschaften (*imisozi*): *ubúkēye*, aus Bukeye (auch Morgenrot = Glück); *izimuganza*, aus Muganza; *ingāju*, die Gelben (die Ndorwa-Rinder sind gelb).

Regen (*imvura*): *inyanja*, See (starker Regen); *indoha*, Regentropfen (überströmender Regen); *imbizi*, andauernder Regen.

Menge (*ubwĩnshi*): *iryāmuḡusa*, unzählbare Herden; *ivūngāmutéte*, die allen Wuchs niedertretenden.

Hungersnot (*inzara*): *insamamagára*, die das Leben retten (Milch); *ibikāngarānyōta*, die den Durst schrecken; *intāmbakirūngulira*, die überwinden die Magenbeschwerden.

Diebe (*ibisāmbō*): *ibigēndejoro*, die Nachtwanderer; *amahūndōyijoro*, Ähren der Nacht (Beute einer Strafexpedition); *ibigēndāmwezi*, die Mond-süchtigen.

Untreue (*ubugóme*): *inchābagóme*, die bannen die Verräter; *nkūyurugomo*, ich schlug den Aufruhr nieder; *abátagóma*, die sich nicht auflehnen.

Farben (*amábara*): *ingeyo*, weiß; *ingāju*, gelb; *ibinyenyēri*, Sterne = *ubugondo*.

Stiere (*amápfi*): *amakōmbe* (vgl. *ubukōmbe*), starke Stiere; *ibiháme* (*urúhame*, Stirnfleck, auch männliches Wesen); *ibikwérere*, kräftige Männer.

Lobpreis (*ibisingizo*): *indashyikirwa*, die Unbezwingbaren; *indenzi*, Prachtvieh; *ingabonziza*, Krieger stattliche.

F. Viehgeschlechter (*ámōkó y ínka*) = Viehrassen.

*Impíma*, Hima-Rind; *indagwe*, aus *Káragwe*; *inyabūngo*, *Bunyabungo*; *inyarwānda*, *Ruanda*; *indūndi*, *Urundi*; *indēra*, *Múlera*; *ingwēba*, *Ujinja*, (durch Weiße Väter); *inyagisáka*, aus *Kissaka*; *inyakinyága*, *Kinyaga*; *inyānkole*, *Nkole*.

## II. Die Weide.

### A. Viehfutter.

*Urúhíra*, Neugras der Almschwenden; *imibānde*, Niederungen für die heiße Jahreszeit, da der Höhenwuchs erschöpft ist; *ibisigāti*, Hirsestoppel: die Stoppeln selbst, dann die neu ausschießenden Sprossen (*umúchwira*) und die dort gedeihenden Gräser: *urwiri* (Quecke), *intēja*, Schotenhalme; *umúryānyoni*, „Vogelfraß“ = Sternmiere; *umugūnda*, das zum Hartgras gewordene *Ruhira*; *umukēnke*, Halmgras; *ibikōréra*, Weide auf den abgeernteten Erbsenfeldern; *urugano*, Bambuswald, Blätter und junge Sprossen (*inyarugano*, Bambusvieh); Waldweide: *umúnigi*, Niedergras, *umubáribari*, *umúhíhi*, Hochgras; *urutōke*, Bananenhain: Blattwerk, Stamm, zartes Untergras; *ibirwa*, Inselweide (Kivu-See): seetüchtiges Vieh schwimmt allein, den wasserscheuen Tieren halten die im Boot begleitenden Hirten den Kopf an einem um den Unterkiefer geschlungenen Strick über Wasser; *kwāhirir inyana*, rupfen für die Kälber: zartes Gras aus den Talgründen und von den Feldern; Röhricht, *Ficus*-Gezweig mit Blättern.

### B. Weidepflege.

a) *Gútwika*, schwenden. Die Grasschwende findet im Hochsommer statt (*ku mpéshi*: Juli-September), dann eine Nachschwende (*ubúshyākábiri*) während der kleinen Trockenzeit (*urúgaryi*, Januar und Februar), wobei man in den heißen Länderstrichen die vorbehaltenen Restgräser (*indāre*) abschwendet. Das Schwenden erfordert eine besondere Technik und es müssen vor dem Feuer bewahrt bleiben: Lagerhaine eines Sultans (*imisēzeró y amārāro*), Sterbegehöfte eines Sultans (it. *y igisozi*), die Begräbnisstätten (*imisēzeró y áho yátabarijwe*, wo er durch seinen Tod zum Mutabazi-Helden gemacht wurde); *ikigabiro*, Umhegungshain einer alten Sultansresidenz; ferner: Gehöfte überhaupt, Felder, Baumreservate (*ibiyánya*), Schöpfbrunnen der Sultansresidenz (*amaribá y ibwámi*).

b) *Gútema*, roden, *igitéme*, Rodung. Auf dem gewonnenen Waldland *ibigānda*-Gras; Waldgräser (s. o.), besonders *amatongo*; in den Sümpfen: *urúkāngága* (hohes, scharfes Sumpfgas) und *urúfūnzo* (Papyrus), beides findet sich auch in den Binnensümpfen.

c) *Gúkoma*, abhalten (Reservatweide). Die Weiden dürfen der Schonung halber nur nach vorbestimmter Reihenfolge bezogen werden, um sie gegen



zu frühe Beanspruchung zu schützen, so auch gegen Kleinvieh und Ackerbau; überdies besitzt jeder Häuptling seine eigene Weide und läßt fremdes Vieh abhalten.

Der technische Ausdruck für die Auswahl der Stufenweiden heißt: *gúkeber inka*, abgrenzen für das Vieh, oder *kuröndereza*, aufsparen. Man ist dabei gleichzeitig darauf bedacht, geeignetes Deckstroh für den Hüttenbau zu gewinnen.

d) *Kúbwíriza*, unterweisen, Weideverordnungen treffen. Nach jeder Thronbesteigung erfolgt das feierliche *gúch itéka*, erlassen das Landesgesetz (Proklamation), eine Thronrede, die das Regierungsprogramm ausinandersetzt. Für diese Großviehzüchter gilt das Rind an erster Stelle. Der neue König trifft Anordnungen für geraubtes Vieh, besonders wenn es sich um die sakralen Sanga handelt; in der innern Verwaltung dürfe kein Stück Vieh aus der Hofherde eines Häuptlings beschlagnahmt werden; er befaßt sich auch mit der Verteilung der Weidegründe, die übrigens alljährlich im Kronrat (*ināma*) besprochen wird.

Für diese feierliche Gelegenheit nehmen Sultan und Fürsten das *Kuvunya* vor, das Auftragen von reichlichem Bierschank. Mit Lob und Tadel erkundigt sich der Sultan über die Rechtspflege im Lande. Man bespricht die allgemeine Lage: ob keine Teuerung (*amápfa*), keine Seuche (*umúze*) ausgebrochen ist; je nachdem beordert man Regenmacher dorthin oder nimmt das *gúshing inkoto* vor, verordnen die Sperre; auch erkundigt man sich nach entsprechenden Heilverfahren und befragt die Wahrsager. Man läßt das *gúfukuz amáriba* (reinigen die Tränken) vornehmen sowie die rückständigen Grasschwenden. Ein wichtiges Thema sind die *inkiko*, Grenzen, Grenzwachen, ihre Einrichtung, das Ausfindigmachen der magischen *imítsindo*, Feimittel gegen die Feinde, das *'Kúbaka*, Instandhalten der Gehöfte, besonders der Sultanresidenz, sowie unser *Kúbwíriza*. Hier kommt es zu großem Wort- und Wettstreit, denn ein jeder will die schönsten *inyambo* haben. Das Vieh wird vorgeführt (*kumurika*) und der Sieger darf seine Rinder auf die beste Weide des Mitbewerbers führen: *gúkubit ikirāro*, schlagen den Kraal. Nunmehr beauftragt man einen der Fürsten, die Verteilung der Weiden vorzunehmen. Alles hört zu in lautloser Stille bei gespanntester Aufmerksamkeit. Da die Nyambo als Sultansvieh überall weiden dürfen, werden ihnen die bevorzugten Weideplätze zugewiesen. Die Fürsten begeben sich in ihre Statthalterschaften, um dort der besonderen Verteilung vorzustehen. Diese Anordnungen finden vor allem in der Sommerverhandlung statt, doch unterliegen sie nicht einem festen Termin.

Das *Kuründisha* (die Viehzählung vornehmen) ist eine alte Gepflogenheit, die zur Zeit des *Rwábugiri*, des drittletzten Sultans, kaum noch eingehalten wurde. Früher gab es nämlich sehr viel Vieh. Der Sultan bereiste sein Land und lagerte auf einem überragenden Berge; von dort aus erblickte er die Viehfeuer des ganzen Bezirks und freute sich. Die Häuptlinge zeigten die Zahl ihrer Rinder an und der König zog seine Steuer ein. Nur Großbesitzer kamen in Frage, von 200 Stück Vieh an; der Sultan erhielt die schönsten Rinder. Wer am meisten Steuer abgeben konnte, wurde gelobt: *azí kwōrora*, er versteht es, das Vieh zu mehren. Eine derartige Viehschau war natürlich nicht beliebt und ein König nahm sie nur einmal in seinem Leben vor. Zunächst fand immer das *Kurabukirwa* statt, ein Huldigungsgeschenk erhalten. Jeder Häuptling führte zwei Rinder an, eines für den Sultan und eines für seine Mutter. Bei der Niederkunft einer Sultansgemahlin waren es drei Stück, wovon je ein Rind der Mutter zukam; man überließ ihr aber alle Rinder, damit sie instand gesetzt werde, dem Kinde mit der Zeit etwa drei Herden zusammenzustellen. Ein besonderes *Kurundisha* wurde gelegentlich des Kronrats von den eigentlichen Hirten des

Sultans (*abányánsānga*) vor genommen. Diese Großhirten gaben die Zahl ihrer Rinder an: ein Besitzer von 10000 Stück leistete eine Vorzeigesteuer von etwa 300 Rindern, auf 20000 kamen ungefähr 500 (*inkuku, inká z intóre*). Dadurch, daß man auch das Bogen- und das eigene Vieh (*imbāta*) heranzog, wurde überhaupt alles Vieh für die Besteuerung erfaßt.

Zur Förderung eines edlen Wetteifers und zum Zweck einer strengen Beaufsichtigung wurde dann noch zweimal jährlich ein *Kumurikisha* (Vieh-schau) vorgenommen.

e) *Kugishish inká*, auf der Ferntrift weiden lassen. Man übt das *gútō-rana*, abwechselnd zwischen Weide und Feldbau. In den Talgründen ackert man nur zwei Jahre auf denselben Feldern und läßt sie dann brachliegen, dafür aber wird das frühere Weideland unter die Hacke genommen, während das Vieh das nunmehrige Brachfeld bezieht; *imuhira*, auf den Hausäckern, altert der Boden nicht, weil man beständig düngt. Trotz allem kann man die Ferntrift nicht entbehren; dabei hat man vor allem an die Waldtrift zu denken, denn auch die oben erwähnten Stoppeln, Niederungen und Bananenhaine kommen hier in Betracht.

Wegen der im Walde herrschenden Feuchtigkeit bietet das Unterholz unerschöpfliche Grasweide; dazu kommen die Schneisen mit ihrem zarten Grün und vor allem die Bambuswäldchen. Die Tiere fressen die Blätter (*ibibabi*) und schmatzen mit Behagen an den jungen Sprossen (*ibitutu*), „als wenn es Stoppeln wären,“ selbst wenn sie bereits die Höhe von 1 m erreicht haben. *Ku ruhira* (nach dem Steppenbrand) sucht man solche Neugras-triften auf, wo der Muhindo-Regen sich zuerst eingestellt hat.

Das Instandsetzen einer Waldtrift erfordert einen gewissen Aufwand, denn es müssen verschiedene Kraale aufgeführt werden (*gúch ibirāro*): *ibirāro by abashumba* (Lagerhütten für die Hirten), *ibirāro by inyana* (Hütten-ställe für die Kälber), *ingó z inká*, eingefriedigte Viehkraale zum Schutz gegen Wind, Raubzeug und Diebe. An windfreien Stellen läßt man das Vieh *ku gikumba* lagern, auf der Tenne, dann müssen aber besondere Wachtposten vor allem gegen Raubtiere ausgestellt werden. Man wählt auch freie Lager-plätze, wenn die Bodenbeschaffenheit nicht die erforderliche Reinlichkeit in den Kraalen gewährleistet. In solchen Fällen richtet man ferner Wechsel-kraale ein: wenn der eine unbeziehbar geworden ist, nächtigt das Vieh im andern, bis der erste wiederhergestellt ist.

Frauen dürfen den Zug nicht begleiten, denn sie sind *tabu* für das Vieh. (Interpretation: die Hirten sollen ihre ganze Aufmerksamkeit der Pflege des Viehs zuwenden.) Das Pionierkorps macht sich mit den Gerätschaften auf: *ibichuba*, Kübel; *ibyanzi* mit *initémere*, Milchgefäße und Deckel; *injishi*, Melkfesseln; *ibirago*, Matten; *amásinde*, Regenkappen; *imihoro*, Buschmesser; *inkoni zirágira*, Hirtenstäbe; *inkuyo zihungur inká*, Wische, die säubern das Vieh (*imbagará zo mu milima*, Harkwerk von den Äckern), diese nur für Großvieh, da die Kälber mit zarteren Gräsern abgerieben werden; *umutarati* mit *irāgo*, Aderlaßbogen mit Pfeil; *igikingisho*, Weiß-erde zum Bestreichen der Zitzen (*gukinga*, schließen) gegen Schrundverletzungen, Folge anhaftender Milchreste; *inshingo*, Quirlhölzer zum Feuer-machen. Butterkürbisse und Zeremonialstäbe werden keine mitgenommen, denn einerseits sind keine Frauen anwesend, die das Buttern besorgten dann liefert man allen Milchüberschuß an die herrschaftliche Residenz ab (Milchtransport in Melchgefäßen auf Holzgestell, *kugemura* Verpflegung zutragen). Man versieht sich noch mit *ibizilikó by inyana*, Fesseln für Kälber und, sofern sich Jagdgelegenheit bietet, nimmt man auch Hund und Bogen mit; die Lanze ist steter Begleiter.

Am Aufbruchstage wird das Melken gleich beim ersten Hahnenschrei besorgt, oder die Trift müßte denn nicht besonders weit entfernt liegen.



An erster Stelle ziehen die Kälbchen und die minder kräftigen Rinder mit den Trägern ab, denn unterwegs muß des öftern wegen der Ermüdung und Tageshitze gerastet werden, die eigentliche Herde folgt bei Tagesgrauen. Die *intwārabugabo*, das „männlichstarke“ Leittier, eröffnet den Zug und die gesamte Herde schwenkt ein; die Jodler werden laut (*ūrwāmu*). Die Tiere schreiten bedächtig, bis nach einer Stunde die Zurufe der Hirten zum Trab anspornen. Nach drei Stunden Marschzeit hält man an und die Rinder grasen anderthalb Stunden; dazu müssen sie getränkt werden. Wenn die Ferntrift an einem Tage nicht zu erreichen ist, errichtet man Schutzdächer für die Kälber (*gūch ingāndo*).

### III. Die Tränken.

#### A. Die Solentränken.

Die Natronsolen haben beim Vieh „die Wirkung eines stark gegorenen Bräus“, die Tiere werden davon weidefreudig und wohlgenährt, die Haardecke erstrahlt in prächtigstem Glanze. An vielen Stellen im Lande befinden sich *ibibugāzi*, Kälbersolen, die weniger starkes Getränk liefern.

*Umūbaya*, Riedgras- oder Papyrussalz: die Asche wird dem Wasser in den gewöhnlichen Lehmtrögen (*ibibūmbiro*) an den Tränken beigemischt.

*Amashyāza* (Thermalquellen), die aber gleichzeitig Mineralwasser enthalten.

Ferner mischt man dem Wasser der gewöhnlichen Tränken bei: *urūgēra*, „europäisches“ Salz; *ingezi*, Seesalz vom Eduard-See; *igitumba* oder *inyugu*, salzhaltige Erde. Mitunter legt man den Tieren das Salz einfach zum Becken vor; es soll ihnen aber wenig bekömmlich sein.

Die Solentränken unterstehen einer besonderen Ordnung:

*Gufukura*, reinigen. Zweimal im Jahre, *ku rūhira* und *ku mpēshi*, erteilt der Sultan den Befehl, die Tränken von Schlamm und Unrat zu säubern; manchmal findet er sich dabei in höchst eigener Person ein. Der Auftrag ergeht an jeden der in Frage kommenden Oberhäuptlinge, dem die Nachbarn, die keine Solen besitzen, bei der Arbeit behilflich sein müssen. Zeigt sich ein Häuptling saumselig, so wird ihm eine Herde Vieh eingezogen, die nicht wieder eingelöst werden kann (*umugwira*, vernachlässigte Sole; *igihulira*, aufgelassene Sole; *ibuga*, *imbuga*, betriebsfähige Sole).

*Gūtāng imirāmbi* oder *gūhān ibihe*, die Reihenfolge, die Zeiten angeben. Es geschieht durch den *umutwāre w iriba*, den Vorsteher der Tränke, um Streitigkeiten unter den Hirten vorzubeugen. Dieser Oberhäuptling wird vom Sultan eingesetzt und bestimmt den eigentlichen amtierenden Vorsteher der Tränke. So nun jemand seine Zeit zugeteilt wurde, darf er auch fremdes Vieh mit dem seinigen zulassen (*gūtāng igisizo*).

*Kūhira*, tränken. Die Hirten steigen mit ihren *ibichuba*, den Holzkübeln, in die weite Brunnenvertiefung hinab und reichen die gefüllten Eimer an der Kette weiter; die letzten stehen an den Lehmtrögen und gießen ein. Abseits auf der Tenne brennt das Viehfeuer. Die Rinder werden nach bestimmten Abteilungen zugelassen (*gūtēra*), nachdrängendes Vieh hält man ab (*kwimira*). Mit den Kälbchen fängt man an, es folgen die Muttertiere, darauf die Sterken und Bullen. Man muß die nach dem Salzwasser lechzenden Rinder scharf überwachen, damit sie sich nicht übertrinken; „die Hirten erkennen das richtige Maß an dem sich dehnenden Wanst“. Ein übersättigtes Tier müßte sofort an Ort und Stelle eingehen oder erläge spätestens in der folgenden Nacht. An den Solen herrscht überaus emsiger Betrieb. Verhüllende Imprekationen werden laut, wenn ein Rind sich ordnungswidrig herandrängt: *have, have, kaburikyāgo, urakichwā n ikitakubāsha!* Weg, weg, dir nicht zustoße ein Übel, dir werde der Garaus gemacht von



etwas, das deiner nicht mächtig ist! — Über das liebe Vieh darf man nämlich keine wirksamen Verwünschungen ausstoßen. Und es geht weiter: *yitāmbutse, uyitēre hīry ingywerēho, imīra, imīra, nywā nēza!* Treibe es an, laß es zu dort hinten, daß es da trinke, halte ab, halte ab; trinke vorsichtig! — Selbst der Häuptling wird unsanft angefahren, wenn er sich eine Nachlässigkeit zuschulden kommen läßt: *mw iyuhire birákomeye*, an der Tränke geht es scharf zu! Allerorts schlagen die Fliegenwedel (*kūzinga*). Der Betrieb wogt weiter Tag und Nacht, weshalb denn auch die *ibihe* (Zeiten) besondere Namen tragen: *amarāmu*, Morgentränke; *amāndōndo*, am Vormittag; *amahāngāzanyo*, am Mittag; *amagorora*, am Nachmittag; *iragwe*, vor Mitternacht; *rūbūnda*, nach Mitternacht.

Die vielen zusammenstehenden Herden nennt man *inkomati*; unaufhörlich läßt man sie zum *gushōra* anrücken; aus größerer Ferne anziehende Herden (*indekezi*) können etwa nur einmal im Monat die Tränken benutzen.

Das Vieh wird schließlich abgetrieben (*kūwēgura*) und in langem Zuge zum Lager zurückgeführt (*gúkūra, kurōngōra*). Den Betrieb begleiten frohe Hirtenweisen: bei der Tränke nennt man es *kūwisiga*; die Jodler beim Anführen *ūrwāmu*; beim Abzug *amahāmba*. Die Hirten sind bei der Arbeit mit rauschendem Bananenblatt umgürtet oder mit kurzem Hüftenschurz.

Das Personal wohnt während des Aufenthaltes bei den Ortsansässigen; den Kälbchen errichtet man *ibīraro*, kleine Schutzhütten mit Sparrwerk oder einfachere *amagānda*, Laubdächer; die Herden selber lagern unter freiem Himmel (*ku gikūmba*). Die Wirtsleute lohnt man mit Milch; Vieh erhalten sie keines, oder sie müßten denn ein regelrechtes Lehnverhältnis eingehen. Eine Herde verbringt gewöhnlich eine Woche an den Tränken, wobei zwei Tränktage auf einen Ruhetag folgen.

An Sonnentagen während der Regenzeit (*ku mīkyo*) werden mitunter Gelegenheitstränken eingeschaltet; wegen der Flut und Unsauberkeit kann aber kein *Gufukura* (reinigen) stattfinden.

#### B. Die Wasserläufe, *imigezi*.

'*Umwāro* heißt eine sandige, schlammfreie Übergangsstelle; dort trinkt man das Vieh besonders zur heißen Jahreszeit, wenn sich keine Lehmtröglanlagen vorfinden.

'*Ikyōgo* = *umusizi*, Wasserlauf mit morastigem Untergrund. Es darf kein Vieh dort getränkt werden, denn die Tiere müßten einsinken oder doch den Schlamm aufwühlen; es können auch Blutegel (*imīsūndwe*) an solchen Stellen auftreten.

*Ikizēnga*, sandiges Tiefwasser und daher unbrauchbar für Tränken, weil der Übergang unmöglich ist.

*Ikinógo*, Wasserlauf in steilem, felsichtem Bett; dort vor allem setzen sich die gefürchteten Blutegel an, auch sind es keine Durchzugstellen.

*Urufūnzo*, Papyrusumpf, wo auch das halogene Gras (*umūbaya, umurago*) gut gedeiht; für Tränken kommen sie nicht in Betracht.

*Ikibūmbiro*, Lehmtrögltränke in muldenförmigen Anlagen in der Nähe der Gewässer, das Wahrzeichen Ruandas. Das einfache *Kibumbiro* ist Schöpftrog, der von den Hirten mittels der großen Holzkübel angefüllt wird; als *umugomero* hingegen hat es Zufluß- und Abflußgraben.

### IV. Viehkalender.

#### A. Die Jahreszeiten.

Man zählt ihrer fünf:

a) *Ku rūhīra*, die Brandzeit: Oktober, November, Dezember, wo es zur Neugrasweide kommt nach den ersten Sommerregen. *Urūhīra* bedeutet

wörtlich Brandfläche, dann aber auch den aus der Asche aufschießenden Jungwuchs. Der Steppenbrand düngt das Weideland und vertilgt das Ungeziefer, vor allem die Zecken. Man hat das Vieh von der Fernweide zurückgebracht (*kugishūra*); gegen Ende der Jahreszeit treten die Fliegen auf.

b) *Ku rúgaryi*, die kleine Trockenzeit: Januar, Februar. Die Weiden zeigen schönes zartes Grün und die Fliegenplage hat aufgehört. Wegen des zurückbleibenden Grundwassers können die Niederungen noch nicht bezogen werden. Man reinigt die Solengruben wie zur Zeit des *Mpeshi*, da das Vieh zur nassen Jahreszeit nicht abgetrieben werden kann. Auf gewissen Reserveflächen in heißen Gebieten findet das Strichschwenden statt (*ubúshyākábiri*, Brand zum zweiten Male).

c) *Kw ítumba* = *urúshyāna*: März, April, Mai, „die Schwellzeit“. Es ist die große Regenzeit und die Niederungen schwellen an unter dem Hochwasser (*úmwūzūre*). Wie immer zur Regenzeit fallen die Fliegen ein und wegen all des Unrats kann das Vieh die Gehöfte nicht beziehen; es muß draußen nächtigen.

d) *Kū mpēshi*, Beginn der großen Trockenzeit mit den Passatwinden: Juni, Juli. Eine Hungerzeit für das Vieh, wenn es keine Stoppelweide (*ibisigāti*) findet. Die Fliegen sind verschwunden.

e) *Mú kyi*, Hochsommer, den die Viehzüchter aber wieder in „Sonnenbrand“ und „Futterschwund“ einteilen: *ku rukúba* (August), die Rinder beziehen die Niederungen; *kú kánānuro* (September), *kwánānirwa*, kein Futter mehr finden, eine böse Notzeit für das Vieh.

Die verschiedenen Niederschläge haben ihre eigenen Namen:

a) *Umuhindo*, Septemberregen. Den ganzen Monat hindurch regnet es etwa alle vier Tage, eine Rettung für das Vieh, da es nunmehr mit Oktober zum Brandwuchs kommt.

b) *Gashogoro*, der starke „Bohnenblattregen“ (November) und der „fäulniserregende“ *‘Imvura ya Kaboza*, Dezemberregen = *ítumbá ry ibishyĩmbo*, Bohnen-Tumba (s. u.).

c) *‘Itumba* (nicht zu verwechseln mit dem Monat *Tumba*), die große Regenzeit März-April-Mai. Damit haben wir die Hauptregen. Es folgen die Sommerregen:

d) *Impūngiramirare*, zwei bis vier Tage im Juni; der Name besagt, daß die plötzlich einbrechenden Schauern die eben geschnittenen „Hirsegarben überfallen“.

e) *Ntsindagirabigega*, der Speichersenkter (Juli). Die Getreidespeicher sind noch nicht gedeckt und das eingeheimste Erntegut sackt ein; die zurückgebliebene Hirse schießt auf der Mahd aus: „Ein böser Regen, der Mensch und Vieh quält.“ Dazu kommt der „kalte“ Passatwind. Die Regendauer beträgt zwei bis vier Tage.

f) *Nyabōshya*, der Versucher (August), zwei bis vier Tage. Das Schwenden ist beendet und das Vieh weidet in den Niederungen; das Brandgras beginnt zu sprossen. Er wird „Versucher“ genannt, weil die Ackerbauer ihn manchmal mit dem Muhindo verwechseln und ihre Felder zur un rechten Zeit bestellen, da man sich noch im „Sonnenbrand“ befindet; unvorsichtige Hirten führen sogar das Vieh aus dem Walde zurück.

g) *‘Imvurá y ínka*, Viehregen, Anfang September, Vorläufer des Muhindo, zwei bis vier Tage.

## B. Der Monat.

a) Die Mondphasen.

Zunächst haben wir eine große Zweiteilung des Monats: *mú mýēzi*, Hellmond, und *mú mýijima*, Dunkelmond: Abblassung von mondmytho-

logischen Anschauungen? Die Mondsichel ist das Mutterdiadem der himmlischen Ahnfrau Gásani (Mond weiblich); man denke dann an früheres Mutterrecht, an den Hörnerschmuck der Tutsi-Frauen, an die ausstehenden Hüttenstangen, die mit dem Vordach einen Stierkopf vortäuschen. Hellmond (*mú myēzi*):

1. *Mú mboneko* = *mu mutāho*, aufgehender Halbmond, Neumond: erste Woche.

2. *Mú myēzi*, der helle Mondschein: zweite Woche.

3. Dunkelmond (*mú myijima*): *Mū nzōra*, Rot- oder Dunkelmond, aufgehender Vollmond: dritte Woche.

4. *Mú mpfundo* (Knotenpunkt) = *ku múbāndūro* (*kúbāndūra*, Aufgehen des Spätmondes): vierte Woche. Er wird auch *indembēra* (schwindender) genannt.

Ich frage, wie man den Vollmond, der die ganze Nacht scheint, zu einem dunkeln machen könne, da die Leute doch gerade dann die ganze Nacht hindurch reisen. — „Hast du denn nicht beobachtet, daß der Vollmond immer trübe, also dunkel, aufgeht?“

b) Die einzelnen Monate.

1. *'Nzeri, impfurá y amēzi*, der erstgeborene der Monate, September. Ackerbau: Man überhackt die Stoppeln für den Bohnenbau; man beendet den Hüttenbau.

Viehzeit: Überall sucht das Vieh nach Gras (*kwāngāra*), besonders in den Niederungen; es besteht kein Weidereservat mehr, weil zu dieser Jahreszeit doch „alle gleich arm an Gras sind“, mit wenigen Ausnahmen. Die Vorbehaltsweiden hat man vor allem *ku rúhira*, *ku rúgaryi* und *kū mpéshi*.

2. *Ukwākira*, Oktober. Ackerbau: Man pflanzt Bohnen nach dem Muhindo. Viehzucht: Es ist die fette Zeit des Ruhira mit Milchüberfluß.

3. *Ugúshyīngo*, November, die Zeit des Gashogoro, Bohnenblatts, weil die armen Leute nur *imbóga* (Gemüse) haben: Bohnenblatt und Feldsalat. Viel Regen („*Gashogoro*“ genannt) mit wenig Sonnentagen.

Ackerbau: Man jätet die Bohnenfelder (*kúbagar ibishyimbo*) und pflanzt die Höhenbataten. Die Armen hungern, die Viehbesitzer aber haben reichen Milchertrag sowie aufgespeicherte Bohnenvorräte und stehende Batatenkulturen.

Viehzeit: Höhenweide, wenig Fliegen.

4. *Ukuboza*, Fäulnismonat, Dezember. Der strömende Regen läßt Bohnen und Kürbisse faulen: *imvura ya Kaboza*, Dezemberregen oder *itumbá ry ibishyimbo*, der große Bohnenregen.

Ackerbau: Man hackt die Bohnenfelder oder Neuland um (*kurima*) für Hirse- und Batatenbau (*amásinde*, umgeackertes Land).

Viehzeit: Milchüberfluß, Höhenweide; die Fliegen ziehen an.

5. *Mutárama*, Januar: *gútaramir inkono*, Wache halten bei (vollen) Töpfen, d. h. man hat großen Vorrat an Lebensmitteln. Der Dezemberregen geht in den *imvurá y ibiba* über, den Säregen (Hirse).

Ackerbau: Man sät Hirse, erntet und drischt Bohnen; der Batatenbau wird in die Talgründe verlegt.

Viehzeit: Großer Milchertrag; die Rinder gehen nicht früh auf die Weide, weil sie übersättigt sind.

6. *Gáshyāntare*, Februar, wörtlich Felsenbrand, worüber sie keine Erklärung wissen. Februar hat gegen die zehn Regentage.

Ackerbau: Man jätet die Hirsefelder, Rückständige säen zum letzten Termin; Vorbereitung der Felder für die Saisonbohnen (*injágasha*), die



zugleich mit der Hirse heranreifen sollen. Mit „viel Blitz und Donner“ fällt der *imvurá yĩbagara* ein, Regen der Jätezeit.

Viehzucht: Es gibt reichlich Milch; wegen der Fliegenplage bezieht das Vieh die Höhenweiden.

7. *Werurwe*, März, „der sich (der Hirse) offenbarende Monat“, er bekundet sich als Feind der Hirse. Die ersten Regen nämlich veranlassen die Saat zu vorschnellem Wachstum; dann kommen wieder Sonnentage und „das Herz der Stengel verdorrt: es bilden sich viele Schößlinge (*impáge*), die aber doch Ähren hervorbringen. „Trotzdem steht der Bauer vorerst trauernd vor seiner verwüsteten Saat. Ende März kommt es zur großen Regenzeit (*itũmba, urúshyāna*).

Ackerbau: *Njagasha-Bau* und zweites Jäten (*gusukĩra*) der Hirse; Batatenbau auf den Höhen.

Viehzucht: Reichliche Weide, viel Milch und Fliegen; man schneidet *umúbaya*, Salzgras.

8. *Máta (igichũlasi)*, April, der „Milchmonat“. Viel Nebel, Regen und Kälte; alles verschimmelt. Der unter Feindeshand (*Bakôngoro*) fallende Sultan *Kyamátara Ndahiro* verfluchte sterbend diesen Monat: Trauermonat bei Hofe.

Ackerbau: Umackern der Brachfelder für die Mai-Bataten, damit der Regen die Schollen (*amásĩnde*) durchdringe.

Viehzucht: „April ist ein durchaus böser Monat. „Alle Sümpfe sind voller Wasser. Man kann die Solentränken nicht besuchen noch Salzgras schneiden. Das Vieh kommt spät auf die Weide, wird von den Fliegen geplagt und magert ab. Man legt Verbot auf die Reservatweiden in den Niederungen.

9. *Kámena*, Mai, der Brechmonat: es brechen die ersten Hirsekolben hervor; des Hungers wegen nascht man die frühreifen Ähren (*amahũndo*) in den Niederungen.

Ackerbau: Aufhacken der *intébú z ubũro* (Eleusine-Schollen); Batatenbau; man lichtet die Bananenschamben (*kwĩchira = kwátũra*) und legt dort auch *Njagasha-Felder* an; *imvurá y āmagira*, Strichregen (*kwāmagira*).

Viehzucht: Höhenweide, weniger Fliegen, die Milch nimmt ab.

10. *Nyákānga*, Juni, der Hasser: *kāng amábuguma*, er haßt das alte Vieh, das auf den dürrn Stengeln ausgleitet und Unfälle erleidet. Anfang des *Mpeshi*; viel Wind und Kälte. Regen: *impũngiramirara*.

Ackerbau: Batatenbau in den nassen Talgründen; Hirse-Ernte; Aufstellen der Vorratsspeicher.

Viehzucht: Viel Sonne; das Vieh hungert; Weide in den Niederungen und im Walde.

11. *Tũmba*, Juli = *nyakime* (Taumonat) wegen des frischkalten Wetters. Am Nachmittag Sonnenhitze (*urúrāmba*); überall Brandsteppen.

Ackerbau: Hirse- und *Njagasha-Ernte*; Hirsebier (*amārwa*); Hüttenbau. Zwei Tage Regen: *intsĩndagirabigega*.

Viehzucht: Hirsestoppeln und Talweide; keine Fliegen.

12. *Kānāma = Gatũmba*, August: *kwānāma*, verdorren; in den Hundstagen des August (*urukúbá rwā gatũmba*) wird alles dürr, selbst Mensch, Groß- und Kleinvieh. *Nyabōshya*-Regen.

Ackerbau: Hüttenbau; *gúseker ibisígati*, aufbrechen die Stoppeln.

Viehzucht: *kwāngāra*, die Rinder zerstampfen hungrig die letzten Stengel.

Der Schaltmonat entsteht automatisch durch Umbenennung der Monate je nach dem Einfall der Niederschläge.

## C. Die Woche.

Die Woche umfaßt vier Arbeitstage (*imibyizi*) und einen Ruhetag (*ikyūmwēru*). Die Wochentage nach der Reihenfolge: *uwā mbere* (erster), *uwā kabiri* (zweiter), *uwā gatatu* (dritter), *uwā kane* (vierter), *ikyūmwēru*; oder auch: *nōne*, heute; *éjo*, gestern und morgen; *éjo būndi*, vorgestern und übermorgen; *éjo būndi būriya* (jener *éjo būndi*), der Tag vor- oder nachher.

## D. Die Tageszeiten.

a) In der gewöhnlichen Sprache: *mu muséke*, Morgenrot, 5 h; *mu musēso*, aufgehender Tag, oder *mu bunyoni*, beim Vogelsang, 5 $\frac{1}{2}$  h; *izūbā irashe*, Sonnenaufgang, 6 h; *mu gitōndo*, Morgenfrühe; *ku gasusuruko*, Tageshitze: *akāmbere*, erste, 9 h, *agākomeye*, starke, 11 h; *amánywa*, gegen Mittag: *ku mánywa*, 12 h, *ku mánywá y amahāngabagabo*, Ermüdung der Männer, 2 h (auf Reisen müssen die Frauen es bereits um die Mittagszeit aufgeben); *ku mánywá yā nyuma*, letzte Mittagszeit, 3 h; *ku gíchāmúsi* oder *ni mási*, Tagesneige, 4 h; *mu kirēngārēnge*, Sonnenuntergang, 6 h; *ni múgorōba*, Abend, 7 h; *mu mātarama*, Nachtbesuch beim Häuptling = Plauderstunde der Lehnsleute, 8—9 h; *mu kāvāmashyiga*, Verlassen der Herdsteine, Nachtruhe, 10 h; *mu gíchuku*, Mitternacht: *mu gíchuku kyā mbere*, erste Mitternacht, 12 h; *mu gíchuku kyā nyuma*, letzte Mitternacht, 2 h; *mu nkóko zā mbere*, erster Hahnenschrei, um dieselbe Zeit; *mu nkóko zā nyuma*, letzter Hahnenschrei, 4 h; *mu nkóko zānāga* = *mú rīwānāga*, beim Gesamtansatz aller Hähne, 4 $\frac{1}{2}$  h, die Zeit, wo die Reisenden sich aufmachen.

b) In der Viehzucht: *mu muséké w abashōtsi*, beim Morgenrot der Tränkhirtin, 4 h; *mu musēs úchānir ínka*, beim Tageslicht, das entzündet das Viehfeuer im Gehöft, 5 h; *būgururir ínka*, man entfernt die Torsperre, für das Vieh, 6 h; *ínka zijya ku mánāma*, das Vieh begibt sich auf die Außentenne (Tennenfeuer), 7 h; *ínka iznikira*, das Muttervieh rottet (Kälber zulassen), 8 h; *mu māduruka* = *zānduruka* = *zāhuka*, sie gehen auf die Weide = *ziva ku mánāma*, sie verlassen die Tenne, 9 h; *ku gasusurukó k ínnyana zitāha*, zur Tageshitze der Kälber, die heimziehen, 10 h; *mu mashōka*, zur Tränkzeit, 12 h; *mu mákūka*, zum Verlassen (der Tränke) = *zībyāgiye*, sie stehen abseits beim Tränkenfeuer, 2 h; *ínnyana zisubir iswa*, die Kälber begeben sich wieder auswärts = *zēgutse*, das Vieh geht von der Tränke auf die Weide, 3 h; *ínká zigan amánāma*, die Rinder begeben sich zur Viehtenne, 6 h; *mu rutāhā rw ínka*, zur Heimkehr der Rinder (ins Gehöft), 7 h; *mu mákamá y ínka*, zur Melkzeit der Kühe, 8 h; *ínká zihūmuje*, die Kühe sind beschwichtigt (nach dem Melken), 9 h; *umulinz áfash igihe*, der Wächter erfaßt seine Zeit (tritt an), 10 h; *umulinz ahinz úndi*, der Wächter weckt einen andern, 1 h; *mu muséké w abashōtsi* (s. o.). Der Hochtou auf den Personalpronomina hat Adverbialbedeutung: „Zur Zeit, da der Wächter den Ersatzmann weckt“; so auch für die anderen Zeitangaben.

## V. Die Viehwirtschaft.

## A. Die Hirten.

Der Sultan hat seine Statthalter oder Großhäuptlinge (*abatwāre*); sie stehen einer ganzen Provinz vor. Ihre Tätigkeit umfaßt die Verwaltung und das Richteramt, doch dürfen sie nicht zum Tode verurteilen. Man muß aber vor Augen behalten, daß alle auf der Tat ertappten Diebe vogelfrei waren, ferner unterlag das Vendettarecht der Volksjustiz.

Der Statthalter hat seine Stellvertreter: *íntebe* oder *ibisōngá by umu-twāre*, denn er selbst ist „Stellvertreter des Königs“.

a) *Umunyamukēnke*, Inhaber der Weiden; ihm unterstehen die Hirten, das Vieh und die Weiden; Vieh und Weiden können aber wieder getrennt werden (s. u.).

b) *Umunyabutaka*, Inhaber des Bodens (Ackerbau).

c) *Umutwāré w ingabo*, Häuptling der Mannschaften (Bevölkerung).

d) *Umutwāré w umuheto*, Häuptling des Kriegsbogens (Feldherr).

Der Sultan konnte zwar dortselbst Freigüter verleihen (*abányabikīngi*, Freiherren), doch ernannte der Statthalter seine Beamten selbst; dazu hatte er seine eigenen „Freiherren“: *ingarigari z umutwāre*, Freivieh des Statthalters.

Der Munyamukenke befaßt sich mit der gesamten Viehwirtschaft, oder der Statthalter müßte ihm denn aus besonderen Gründen einen *umutāhira* (Viehhäuptling) zur Seite stellen, der dann mitunter gegen ihn auftritt. Dem Weidenhäuptling nämlich obliegt das Kubwiriza, die Weidenverteilung. Der Muthira mag nun mit seinen Anordnungen nicht einverstanden sein und ihm sogar Vieh beschlagnahmen; in dem Falle hat der Fürst den Streit zu schlichten. Sein Dienst besteht eben im *Gukenura*, das Vieh entarnen, d. h. pflegen: *gúkamāsha*, melken lassen; *k'ōnkēsh inyana*, saugen lassen die Kälber; *k'ūbakish ibirāro*, bauen lassen die Kraale; überwachen das *ikyārire* = *isaso*, Streu; *kulem amāshyo*, bilden (neue) Herden; *gushōra*, das Vieh zu den Tränken führen; *gufukuz amāriba*, die Tränken reinigen lassen. Der Kausativ zeigt eine Überwachung an.

## B. Das Vieh.

### a) Das gewöhnliche Vieh.

1. Frauenarbeit. *Kúzychānir igíchānirō*, für sie (die Rinder) unterhalten das Feuer. Diese Obliegenheit kommt vor allem Mädchen und Kindern zu. Bei vornehmen Hirten unterscheidet man das Hoffeuer früh am Morgen und das Tennenfeuer draußen beim Melken. *Kúzikukira*, den Mist wegräumen und auf den Außenwall (*ichukiro*) tragen. Bei den Vornehmen besorgen es die Dienerinnen (*abaja*), bei den anderen Hausfrau und Tochter. *Kwāhirir inyana*, Futter rupfen für die Kälber: Röhricht, Ficusblätter und -gezweig, zartes Grün; bei Vornehmen Arbeit der Hirten. *Kwōza*, ausspülen die hölzernen Milchgefäße mit kaltem Wasser und zerriebenem Sandstein (*imonyi*). Für alte, übelriechende Gefäße verwendet man warmes Wasser, das man eingießt und dann das Gefäß zurückstellt; man mag auch einen heißen Stein einlassen. In wasserarmen Gegenden nimmt man Viehharn frisch von der Quelle. *Gúchūnda*, buttern, wobei man die Sauermilch mit dem Rahm in den Butterkürbis eingießt und diesen dann schaukelt (*kúbugāniza*, umgießen). Die Sauermilch zum Trinken für Kinder und Erwachsene wird abgerahmt (*kūrūra*) mit Ausnahme der *Nzishywa*-Milch (des begleitenden Zugviehs), weil dann ja doch nicht gebuttert wird. Vor dem Genuß wird die Milch mit zierlicher Handbewegung mittels eines Stäbchens angerührt (*kuvuruga*), ähnlich wie bei uns Eiweiß-Schaum. *Gúterek amāta*, die Milch in *Byantsi* und *Bichuba* (hölzerne Trinkgefäße und Kübel) auf das *uruhimbi* (Milchständer) zurückstellen. *Gúterer amāvuta*, die Butter in die bereitstehenden Behälter einschlagen: *interaguriro* = *ikidakōmbwa*, Gefäß für eine Trägerlast; *isimbo*, 3—6 Trägerlasten; *intāngo*, 6 *amasimbo*, ein mächtiges Gefäß aus Tonerde in Manneshöhe. Butter dient auch zu Tauschzwecken, besonders für Honig. *K'ōsa*, räuchern und *gúkāmūra*, auswringen die Duftsalbe (*amádahano*, wörtlich Schöpfsalbe). Alle Toilettenartikel zusammen: *ibiyihēzūza*.

2. Männerarbeit. *Kuragira*, weiden; *gúkam inka* = *kuvuruganya*, melken: den Frauen ist es untersagt. Das Kälbchen saugt die *amákāba*



(erste Milch) an und sättigt sich mit der *amalindira*, Nachmilch, worauf dann ausgemolken wird. Unruhigen Tieren legt man beim Melken die *injishi* (Fesseln) um die Hinterbeine.

Nunmehr ergreift der *umwūngeri* (Weidenhirt) den Hirtenstab (*inkoni*), den *inkuyo* (Harkwisch), die *isinde* (Regenkappe), endlich Pfeife und Tabak und tritt jodelnd (*kuvūz ūrwāmu*) vor, worauf das Vieh sich zur Weide aufmacht (*kwānduruka*). Der Zug bewegt sich langsam mit dem Leittier an der Spitze; nur zur Tränke geht es immer im Trab. Es können der ausziehenden Hirten selbstverständlich mehrere sein: einer geht vor (*kujy imbere*), ein zweiter in der Mitte und ein dritter folgt, beides *kurūnguka*.

Auf der Weide, *mu rwūri*. Während das Vieh weidet, besorgt der *Mwungeri* das Reinigen (erstes: *gūhonora*; zweites *gūhanagura*) und Entzecken (*gushitura*); die anderen Hirten widmen sich ihren Obliegenheiten: *k'wāhirir inyana*, Futter rupfen für die Kälber; *gūkuka*, ausmisten und *k'wānik ibyārire*, an die Sonne legen die Streu; *gukūmba*, ausfegen. (So bei den Vornehmen.)

Gegen Mittag ist das *gūhanagur ibibūmbiro*, reinigen die Tränken besorgt, wie auch das *Kūdahira*, einschöpfen. Unter gemeinsamem Gejodel (*ūrwāmu*) wird das Vieh im Trab angeführt; die *ibizinzō* (Fliegenwedel) wehren geschäftig. An der Tränke haben wir das bekannte *gūterera*, zulassen und *kwīmīra*, abhalten, um das *gūchurana* (zudrängen) zu vermeiden. „Die Rinder gewöhnen sich an ihre Hirten und lieben sie; sie erkennen ihre Stimme und hören auf ihre (eigenen) Namen.“ Etwas abseits brennt das Viehfeuer und sowie die Tiere die Tränke verlassen, begeben sie sich dorthin zum *kūbyāgira*, um das Feuer herumstehen oder -liegen und wiederkäuen (*kūza*); man setzt das *gushitura* fort. Hier wird das Vieh nur einmal zugelassen, worauf man es aufstört (*kūbyāgurura*) und wieder auf die Weide führt.

Gegen Abend nimmt man das *gusasira*, streuen und *gūchānira*, Feuer machen vor; es erfolgt das *gūkyūr inka*, heimführen das Vieh. Der Viehhüter hebt mit dem *kūririmb amahāmba* an, singen den Abschied von der Weide, das Leittier stellt sich an die Spitze und in langsamem Zuge wandert die Herde dem Gehöft zu. Hof- und Tennenfeuer brennen.

Das Vieh ruht zunächst eine Stunde, worauf man die Kälber zuläßt und das Melken wie am Morgen vornimmt, nur daß jetzt das übliche Zeremoniell vorgenommen wird. Der Herr sitzt auf einem Schemel im Hausflur und nimmt ein gefülltes Gefäß nach dem andern in Empfang; er überreicht es einer Dienerin, die es an die Herrin weitergibt. Diese setzt den Deckel auf und stellt es auf das *Ruhimbi* zurück. Zum Schluß erscheint der *Mutahira* mit den Viehsymbolen: *injishi*, Fesseln und *inkoni*, Stäbchenbündel; im Zwiegespräch entbietet man den altüberkommenen Hirtengruß: *ākir inkoni*, nimm entgegen die Stäbe. — *Kyūr amāshyo*, führe heim (viele) Herden. — *Kyūlirw amagana*, dir mögen zugeführt werden Hunderte. *Akir injishi*, nimm entgegen die Fesseln. — *Uzuza*, fülle. — *Uzurizwa*, dir werde gefüllt.

Der Herr verabschiedet die Hirten. Sie melken die ihnen angewiesenen *intīzo* (Leihvieh), gehen mit der Milch nach Hause zum Abendessen und ihrer zwei kommen zur Nachtwache zurück, wozu der *Mwungeri* nicht verpflichtet ist. *Ku musēso* weckt der zweite den *Mwungeri*, der das Hoffeuer entfacht und eine erste Reinigung des Viehs vornimmt. Die Kälber suchen das Muttervieh auf, werden geputzt und wegen der bevorstehenden Hitze früh auf die Weide geführt, während man vorher noch in der Herde das *Gukinga* der Zitzen besorgt und das Abreiben des Viehs beendet.

Gegen elf Uhr holt man die Kälber zurück und tränkt sie in Holzmulden im Gehöft; dem Wasser mischt man mitunter Saft von *Mibirizi*-Blättern bei gegen Blähungen; an die Hütten sparren sind Futterbündel angeknüpft. Von zwei bis fünf Uhr führt man sie wieder auf die Weide; Kinder und alte Leute hüten die Kälber. Bei der Heimkehr finden die Kälbchen frische Streu, während am Morgen die Nachtstreu bloß eben aufgeschüttet wurde.

### b) Das Rassenvieh.

1. *Gúkenura*, die Pflege. Die *Nyambo* sind *impfura*, Edeltiere und erheischen eine besondere Pflege.

*Gúkúr amáhembe*, abnehmen die Hörner. Damit diese Rinder ein elegant geschweiftes und fein spitz auslaufendes Gehörn erhalten, entfernt man die ersten Stutzen nach ungefähr zwei Monaten, sobald die Kälber anfangen, Gras zu knabbern (*gúshokora*), sonst bestünde auch Gefahr, daß die Hörner sich „verknoten“. Das Hörnerziehen wird von einem Fachmann besorgt, der die weichen Knorpeln mit den Zähnen entfernt. Es fließt Blut und den Hornstock bestreicht man mit Dung, um die Fliegen abzuhalten.

*Gútegesh amáhembe*, ausschweifen die Hörner. Diese Prozedur nimmt man nur beim Muttervieh vor und solchen Stierkälbchen, die zu zukünftigen Zuchtstieren bestimmt sind. Es ist mehr eine Liebhaberei gewisser Herren, die eine bevorzugte Ausschweifung der Hörner bei einzelnen Tieren oder auch ganzen Herden wünschen: rückwärts (*kúbĩndisha*), nach vorn (*gútegesh urushara*). Man denke an den *Rushara*-Tanz, den die Europäer nach ihrer Auffassung als „Kronenkranich-Tanz“ bezeichneten. Alle anderen Ausladungen „kommen von selbst“. Man nimmt die Operation gleich nach dem *Gúkúra* vor oder nach der Heilung für das *Kúbĩndisha*. Mit glühendem Eisen streicht man über das „Herz des Hornes“ und übt gleichzeitig einen Druck nach der gewünschten Richtung aus. Ein sorgfältigeres *Gútegesh urushara* nimmt man vor, wenn die Kälber bereits abgebunden sind und die Hörner eine Länge von 20 cm erreicht haben, also nach etwa einem Jahre. Man erhitzt ein entsprechend zugeschnittenes Stück eines Bananenstammes und steckt es über das Horn. Wenn dieses die gewünschte Biegsamkeit erlangt hat, zieht man es durch die Öse eines kurzen Hackenstieles, der nunmehr als Hebel gehandhabt wird und erreicht die beabsichtigte Biegung. Man kann eine Reihe von Nebenformen erzielen, nur gerade aufstrebende Hörner „wie bei den Antilopen“ könnte man nicht ausrichten und wünscht es auch nicht.

*Gúkan amátwi*, zuschneiden die Ohren. Es geschieht in gleichem Alter für dieselben Tiere. Man stutzt die Ohren seitlich zu, damit sie schmaler werden und spitz auslaufen; die Operation „behebt gleichzeitig den Blutdruck im Kopfe“. Weitere Heilmittel werden nicht angewandt.

*Gúch imilizo*, stutzen die Schwänze, im dritten Jahre für dieselben Rinder. Das Schwanzende mit Quaste wird handlang abgetrennt: der Eingriff bewirkt „Rückenstärkung“ und verhindert ein unschönes Nachschleppen des Schwanzes, „der bei jedem Kalben länger würde.“ Die natürlichen Quäste beschmutzen das Vieh, auch heften sich gern Zecken und sonstiges Ungeziefer an und die Rinder „wären nicht vornehm gehalten“; es erfolgt dann noch das *Gúshandikwa*, das Anheften eines künstlichen Schwanzendes aus Bananenfaser, auch aus *rubamba* und *imigwēgwe*, gleich dem wallenden Haarbush der Kadetten bei den Kriegstänzen. Bei Regenwetter und zur Nacht nimmt man den Kunstschweif ab.

*Kúhagir amábēre*, baden die Zitzen, besonders sorgfältig nach dem ersten Kalben; die Beestmilch (*umuhondo*) soll die Zitzen scharf angreifen.



Nach dem „Beruhigen“ bähnt man Euter und Zitzen in warmem Wasser, selbst während des Melkens. Nach dem Abendbad salbt man mit Butter (*ikimuri*) ein. Dadurch verhütet man die *ibisare*, wodurch die Zitzen rissig werden: es fließt Blut, die Kuh wehrt das Kälbchen ab und duldet überhaupt keine Berührung.

Reinlichkeit (*isúku*). Vor den Lehmtrögen muß aller Schlamm beseitigt werden und man legt sogar eine Grasstreu auf: sonst zeigen sich die *Nyambo* „trinkfaul“; sie fühlen den Morast unter den Füßen und empfinden Ekel, sie verschmähen sogar rückständige Tränke von anderm Vieh, nur frisches Wasser darf ihnen geboten werden.

Die scharf zugespitzten Hörner erhalten eine Schutzhülse, 30 cm lang aus Bananenfaser, damit die Rinder sich nicht gegenseitig verletzen. „Beim Aufsetzen senkt das zahme Tier zutraulich das mächtige Gehörn, als ob es sich Rechenschaft ablegte über die Gefährlichkeit seiner Waffe.“

Der Reinlichkeitsdrang geht so weit, daß die wachthabenden Hirten bei Nacht den sich anmeldenden Fladen mit den Händen auffangen (*gútör amáse*) und entfernen, denn das Tier erhebt sich sofort; „einer *Nyambo* wäre es unausstehlich, in ihrem eigenen Mist ruhen zu müssen“.

Das Abwehren der Fliegen (*kúzīnga*) muß besonders eifrig von den Hirten selbst besorgt werden, damit die *Nyambo* einander nicht verletzen. Eine gewöhnliche Herde von 30—40 Stück *Nyambo* erfordert zwölf Hirten.

„Sowohl auf der Trift als beim Tränkengang schreiten die *Nyambo* würdig und majestätisch einher, ohne eine unruhige Bewegung zu machen, streng in Reih und Glied, da jedes Tier seine Reihenfolge kennt; man sieht ihnen an, daß sie zum Edelvieh gehören.“ Nie befindet sich der Stier in solchen Herden.

*Gútekēsha*, trockenstellen. Die *Nyambo*-Kälber müssen baldigst abgebunden werden, nach acht bis zehn Monaten, damit das wohlgenährte Muttertier nichts von seiner Üppigkeit einbüßt. Sie schießen hoch auf, mageren ab, werden schließlich aber doch kräftig, weil das Muttertier sehr stark ist und das Kälbchen während der Saugezeit reichlich genährt wird, denn nur die Hirten dürfen *Nyambo*-Milch trinken.

Die *Nyambo* läßt man nicht gleich zu, sobald sie rindern (*kulīnda*, gewärtig sein), sondern erst zur zweiten Brunstzeit, d. h. wenn das andere Muttervieh bereits abgesetzt hat und wieder rindert. Die Aufnahme-monate sind meistens *Mutarama* und *Kamena*, damit die Kälber zur Zeit der Stoppeln und des Junggrases ankommen. Durch die Behinderung der Brunst (*imilīndo bábindūye*) werden die Tiere leicht unfruchtbar, bleiben jedoch in bestgenährtem Zustande. Kein Stück wird aus der Herde entfernt, bis es altersschwach geworden ist; dann darf es veräußert oder geschlachtet werden, doch nur von den Hirten. Zum Ersatz müssen sie eine gleiche Anzahl von Bullen einstellen, so daß die Herde vollzählig bleibt und schließlich zur Bullenherde wird, über die sie nach den Gesetzen des Lehndienstes verfügen. In einer Herde von Sterken schafft man vollgültigen Ersatz für das eine oder andere Stück, das eingeht; griff die Seuche aber weiter um sich, so verteilt man die noch lebenden Rinder auf andere Herden, solche von Muttervieh indes läßt man einschrumpfen.

2. Tabus. Die *Nyambo* dürfen in kein Gehöft einkehren, wo sich eine weibliche Person befindet; selbst wenn der *Mutahira* zeitweilig zu Hause war, muß er sich eine Woche lang von der Herde fernhalten, „sonst mageren die Tiere ab“.

Der Sauberkeit halber umfaßt ein *Nyambo*-Kraal drei Abteilungen für je zehn Stück (*imýinjiro*); in gewöhnliche Stallungen dürfen sie nicht einkehren.

Die *Nyambo*-Hirten sollen nur kalte Speisen genießen, sonst erkranken die *Nyambo* an Zitzenschwund (*ibisare*); nach einem Besuch in ihrer Familie



müssen sie sich eine Woche lang der *Nyambo*-Milch enthalten. Interpretation: Die auferlegten Entbehrungen bewirken, daß rein nichts, nicht einmal Küchensorgen, ihre Aufmerksamkeit von den Edeltieren ablenkt.

Über die lehnrechtlichen Verhältnisse s. Schumacher: Das Lehnwesen in Ruanda. *Annali Lateranensi*, Vol. III.

## VI. Heilkunde.

### A. Die Krankheitssymptome.

1. *Ku kibũmbiro*, an der Tränke: kranke Tiere zeigen sich unlustig.
2. *Mu rwũri*, auf der Weide: sie grasen nicht.
3. *Mu kyantsi*, im Milchgefäß, *mu mákamo*, beim Melken: Der Milch-ertrag geht zurück.
4. *Mũ mbyũko*, beim Erwachen und Aufstehen am Morgen: krankes Vieh läßt das Haar borstig aufstehen (*gũhinduriz urwõya*) und erholt sich nur mit Mühe.
5. *K'wõnda*, abmagern.
6. *'Isũzumwá n izĩndi*, die untersucht wird von den anderen Rindern: sie versuchen, das kranke Tier aus der Herde auszustoßen (des Geruches wegen).
7. *Ikubis ugútwi*, die das Ohr hängen läßt.
8. *Urusazi*, Fliegengeschmeiß, besonders in den Augen.
9. *Gũkorora*, husten. —
10. *Gũchũmbagira*, hinken.
11. *Gutũmba*, aufblähen.
12. *Kũbyĩmba*, anschwellen.
13. *Gũpf ibère = ifũmbi* (Absterben der Zitzen): sie werden hart.
14. *Kugāng amáraso*, harnen Blut.
15. *Kũta*, abführen.
16. *Mũ máso*: in den Augen (festzustellen).
17. *Amagára*, Kraft = *umura*, uterus: a) *kumurika*, zeigen (Vorfall); b) *kuzitura*, austreten lassen.
18. *Gũkika*, Fehllage beim Kalben.
19. *Umuziha*, *Plazenta* (bleibt zurück).
20. *'Amāzi*, Wasser, wenn ein Rind sich an den Solentränken übernimmt, so auch ein Kalb beim Saugen (*amáta*, Milch): der Hirte milkt ungleichmäßig.
21. *Mu kanwa*, in der Mundhöhle.
22. *Ibisebe*, Geschwüre.
23. *Kwĩhina*, zusammenschrumpfen (Haut) mit folgendem Haarschwund.
24. *Umulizo*, Schwanz, schwillt an, dann Geschwürbildung.

### B. Die Behandlung.

Wir halten uns hier der Reihe nach an obiges Schema.

1./2. *Ku kibũmbiro*, *mu rwũri*, Tränke und Weide. „Daran sind so ungefähr alle Krankheiten zu erkennen.“ *Ubutaka*: Gleicht dem Schwarzwasser der Menschen. Blutiger Harn mit Fieber, später Blut in Augen und Ohren und aus dem Mastdarm; in heißeren Landesstrichen und zum *Rugaryi* (feuchte Erde und brennende Sonne). — *Gukingira* (schließen) mit dem Saft gewisser Kräuter als *amásuhyo* (Schnupfsaft) oder als Klistier und Infusion; gegen *gútũngũra = kũbyĩmba* (anschwellen): *kũrasāga*, schröpfen. Vielfach auch *kũka* (röchern): Das Feuerbüschel (*ifũmba*, hier

*ikyūko*) enthält Kräuter mit Fellstreifen und Knochen von Viper, Reiher, Stinkmarder, Löwe, Klippenhase; der Räucherapparat wird vor die Schnauze gehalten. Tod nach 2—3 Tagen.

*Umūkira*: Langwierige Krankheit; das Tier fiebert, säuft nicht und hat keine Leibesöffnung. — Kräutersaft durch Maul und Nase.

*Umūkebuko*, Wendekrankheit. Hält Kopf schief, empfindet Schmerz im Kopf und an der Schwanzwurzel; geht schnell ein. — *Kwōtsa*, ätzen mit Glüheisen an Kopf, Hals und Schwanzwurzel; Kräutersaft durch Maul (*kuramiza*).

*Igarara* = *mūryāmo*, Rinderpest: Bewegt Kopf hin und her, geht stoßweise wegen Herzschwäche; am folgenden Tage Abführen mit Blut; Schleim aus Maul und Nase, Tränen, Fliegen. Tod zu 90% nach 2—3 Tagen, andere nach einem Monat. Eine Seuche (*umūze*). — Kein Heilmittel.

*Amashuyo*, Ausschlag über den ganzen Körper, das Tier geht ein oder magert sehr ab, kann nicht mehr aufstehen, es säuft jedoch und frißt; erkennbar *mū mbyūko*; geht schnell ein oder später. Seuche. — Kein Heilmittel.

*Inkwākwa*: Fieber, kann kaum stehen, Tod nach zehn Tagen. — *Kwōtsa* (*imyōtso*).

*Inkūbāsi*: Schwindel, stürzt, schneller Tod. — *Imyōtso*, Kauterisation.

*Nyarutāndāra*: fast wie *ubutaka*, hinkt dann nacheinander auf allen Füßen. — Heiße Kürbisblätter eingeben, Hirse als Futter, einreiben mit Butter; heilt schnell.

*Ihwa*, Dorn: Dornen auf Zunge; Durst, kann aber nicht saufen. — Mit Brennessel einreiben, Heilung nach zwei Prozeduren (3 Tage), sonst Tod durch Hunger.

*Ingoma*, Trommeleuter wegen Anschwellung, ansteckend. — Eine Trommel unter dem Euter schlagen, sonst Geschwüre in Zitzen.

*Ikibeba*, Riesenmaus, ähnlich, statt Milch kommt Wasser. — Einschnitte in Euter und Asche einer gewissen Maus einreiben.

3. *Mu kyāntsi*, im Milchgefäß; s. o. *ingoma*, *ikibeba*. *Impyisi*, *Hyāne*: Anschwellungen zwischen Zitzen. — *Kūka* s. o.

*Igihūba*: Keine Milch, Zitzen hangen schlaff. — *Kuramiza*.

*Ifūmbi*: Die Zitzen verstopfen sich eine nach der andern beim Kalben. — *Kuramiza*, *gukinga* (mit zerstoßenen Kräutern einreiben), *kūrasāga*, schröpfen.

*Umuhēmbē* (auch Frauenkrankheit): Zwei Tage nach dem Kalben schwillt Euter unter Milchandrang an, läßt sich nicht melken. — Magisch.

*ūrwūma*, Dürre: Wenig Milch, Blähungen und Schauer, Unfruchtbarkeit. — Gekochtes Ziegenfleisch mit Brühe, Wassermischung mit Tau auf Spinnengewebe am Wege.

*Amakōre*: Blähungen, Knoten an Gelenken, Unfruchtbarkeit. — Kräutersaft, heilt.

*Mbānji*: a) *mbānji yā kyūmya*: Euterzehrung, magert ab, tödlicher Ausgang. — Kräutersaft mit Blut einer andern Kuh. b) *mbānji yā ūhekenyi*: Husten, Abführen, säuft nicht mehr, Milchschwund. Tod nach zwei Wochen. — Zerstoßene Kräuter eingeben, dann den Saft mit Wasser, nicht zur Tränke lassen.

*Ubugōnēsha*: nicht krank und doch keine Milch nach Kalben. — Kräutersaft mit *mubaya* (Salzlauge) und *gahūza*, kleiner Seefisch. „Im Milchgefäß erkennt man das Vorhandensein einer beliebigen Krankheit, denn eine kranke Kuh gibt keine Milch mehr.“

4. *Mū mbyūko*, Aufstehen am Morgen. Haar aufrecht, Ohren hangend, Augen tränend mit Fliegen, erhebt sich nicht: *umukīre*, *umūkebuko*, *mbānji*, *inkwākwa*, *inkūbāsi*, *amashuyo*, *iragara*, *ubutaka*, *nyarutāndāra*.

*Múhekenyi*, Blutzehrung. Seuche; schleppt sich träge und schläfrig einher; Tod nach einem Jahre zu 90%. — Kein Heilmittel.

*Rukáka*: Haar borstig, blutiger Abgang von Wasser und Kot, Tod nach einer Woche. — Kräutersaft, Heilung nach zweimaliger Behandlung.

*Ruháha*, Lungenkrankheit; hustet, verschmät Futter und Wasser, erhebt sich nicht am Morgen. Seuche. Tod nach 2—3 Tagen. — Kräutersaft, hilft wenig.

*Umúrasho*, „Schuss“; Ausgang und Behandlung wie *Ruháha*. Seuche.

*Umúsito*, Krankheit des Waldviehs. Blutabgang. — Kräutersaft.

*Umúkeka*, Klauenseuche. — Aufgelegter Hühnerdreck und zerstampfte Kräuter. Nur das alte Vieh geht ein, weil es auf der Weide nicht mitkommt.

*Amasíza*, übelriechendes Geschwür zwischen Hufen. — Baden in warmem Wasser, mit Kräutern gemischt; stets mit Erfolg.

*Uburenge*, „Fußkrankheit“: Geschwüre an Füßen, im Hals und auf der Zunge; Milch wird zähflüssig, Milchgenuß ansteckend. Seuche. — Man wäscht aus und legt Honigseim auf; wenig Erfolg.

*'Ikyáshi*: Geschwulst zwischen Hufen; hinkt. — Bepülungen.

*Akayíjo*: Geschwulst über den Hufen. — Amulett.

*Akanyaga*, „Raubkrankheit“; bläht auf, Tod nach zehn Tagen. — Kräutersaft und einreiben mit zerstoßenen Kräutern. Baldige Heilung, doch Haarschwund.

*Ibikachi*, ähnelt der Frambösia beim Menschen; Tod nach zwei Monaten. — Kräuter eingeben und einreiben.

*Inzovu*, „Elefant“, das *akanyaga* der Kälber; die meisten gehen ein. — *Kuramiza* und *gusíga* (einreiben), Amulette.

*'Impiri*, Viperbiß, also *igísare*; Tod nach ein paar Stunden. — *Ubugomboro*, Spezialität der Schlangenbändiger: sie drücken Kräutersaft über der Stelle aus und reiben ein. Heilung.

*Umútwé*, Kopf; hebt Kopf, Augen rot angelaufen, tränend; Tod nach längerer Zeit. — Kräutersaft durch Nase; *imyótsa*.

*Rúkubínáma*, Tennenschlag. Seuche: alles Vieh einer Herde geht ein. Kopf schief, Schleim aus Mund und Nase. — *Kuramiza*, hilft nicht.

*Rushambo*: Anschwellungen im Halse, dann über Kopf, frißt und säuft nicht, Tod nach zwei Wochen. — *Kuramiza*.

*Gasáte*, Geschwulst im Ohr. — Aufschneiden und mit Kräutern auswaschen, sonst Tod in höchstens vier Wochen.

*Gípümpfári*, Geschwulst unterhalb des Ohres. — *Kwótsa*.

*'Umwúzi*, Füller. Geschwulst im Horn, die ausbricht, auch in Kopf und Leib. Rotz und Schleim aus Mund. — *Kuramiza*, *kwótsa*.

*'Ibère*, Zitze, Kälberkrankheit; magert ab, schwankender Gang, Tod nach einigen Tagen. — *Kwótsa*, *k'wína* (Einlauf) oder schlachten.

*'Inzoka*, „Schlange, Wurm“. Wanst schwillt auf, Tier fällt und zappelt. Wurmkrankheit; Tod nach einem Tage oder höchstens einer Woche. — *Kuramiza*.

*Umuzimira*, Schwund, Kälberkrankheit; Blutabgang, Tod nach einem Monat. — *Kuramiza* und vor allem *kwótsa*.

*Amachinya*, Ruhr, Kälberkrankheit; Tod nach einer Woche. — *Kuramiza*.

*Ikíryi*, Fadenwurm; magert ab, frißt aber; Tod nach mehreren Jahren. — *Kwótsa*, *kuramiza*.

*Imanika*, „Heftwurm“ = Bandwurm der Kälber; magert ab, Spuren im Mist. — *Kuramiza*.

*Mugiga*, Seuche, tötet schnell wie *Butaka*, stürzt. — *Kwótsa*, *kuramiza*.



*Munogōri*, tieffressendes Geschwür im Ohr, Tod nach einem Monat. — *K'wōza* (auswaschen), *gukānda* (massieren), *gutsira* (mit zerstoßenen Kräutern reinigen).

*Igishéga*, schwarze Geschwüre über ganzen Körper. — *K'wōza*, *gukānda*, *gutsira*.

*Bíchumubibiri*, „Doppellangen“, Wassersucht zwischen Rückenwirbeln, die getrennt werden; das Tier bleibt schön und wird gemolken, kann sich aber nicht erheben. — *Kwōtsa*, schlachten.

*Imisündwe*, Blutegel; in Tränken: in Maul und Nase, dann Lunge und Leber. — *Kuramiza* mit Saft von grünen Tabaksblättern und Nikotin aus Pfeife, dann Milch mit Wasser (*umwērera*). Das Tier erbricht die Egel in großen Mengen, sonst Tod nach einem Jahre.

5. *Kwōnda*, abmagern: ist allen Krankheiten eigen.

6. *Isūzumwá n izīndi*, ausgestoßen: *ubutaka*, *nyarutāndára*, *umúkira*, d. h. alles Vieh, das *umuli*ro (Feuer, Hitze) hat.

7. *Íkubis ugútwi*, das Ohr hängen lassen; bei allen Krankheiten.

8. *Urusāzi*, Fliegen; allen Krankheiten eigen, da das Vieh es nicht mehr vermag, sie abzuwehren; vor allem kommen die Symptome unter *mū nbyūko* in Betracht.

9. *Gúkorora*, husten: *mbānji*, *ruháha*, *umúsündwe*, *ubutaka* (letztes Stadium), *igíkira* (Kälber), *igitūntu* (Tuberkulose, manchmal für *mbānji* angesehen, für *imisündwe* und *múhekenyi*), *amashuyo*, *iragara* im letzten Stadium.

10. *Gúchūmbagira*, hinken: *imvúne* (Verstauchung), *umútezi* („schwarzes Blut in Venen“: Unterbinden und Durchschlagen der Ader durch aufgesetztes Messer und Schlag mit Stäbchen oder Kauterisation); Geschwüre: *íkyāshi*, *ikimēme* (zwischen Hufen): Mit Kräutern ausgedrückt und mit Butter gesalbt; *amasiza*, *umúkeka*, *uburēnge*, *máfūni* (Art Gelenkrheumatismus mit Schwellung), *amakóre*, *nyarutāndára*, *ubutaka*, *ikimūngu* (Geschwulst, auch an Gliedmaßen: öffnen, dann schwerheilendes Geschwür als Fistel mit Maden); *ubukómereke* mit *ibisare* (Verletzungen).

11. *Gutūmba*, Blähung: *ínzoka*, *ubutaka*, *úrwūma*, *akayijo akanyaga*, *káboho* (nicht gefährlich: *kuramiza*), *igíkira*, *umuzi*ha (Nachgeburts), *ubutūmba* = *ururūmba* (von verschiedenen Weidekräutern: *umútāmbáša*, *umugano* = Bambus, *imyūmbati* = Maniok, *amasáka* = Hirse usw.). — *Gúkuka*, Mastdarm mit Hand entleeren.

Die von Solen- und Salzwasser verursachten Blähungen beruhen auf Unsauberkeit der Hirten.

12. *Kúbyimba*, anschwellen: *ubutaka*, *inkana*, *amakóre*, *inkabya* (Gelenkknoten), *ikimūngu*, *ikibeba*, *ifūmbi*, *ingoma*, *impyísi*, *umuhémbe*, *ihémbe* (am Horn ohne äußere Verletzung), *igíkira*, *gípūmpfūri*, *gasáte*, *rukubínāma*. *Nyámukuka*, Leistenbruch für Schwellung angesehen; kein Heilmittel.

13. *Gúpfi ibēre*, Zitzenschwund: *ifūmbi*, *amaziri*, *umuhémbe*, *ikibeba*, *ingoma*.

14. *Kugāng amáraso*, harnen Blut: *rukáka*, *umúrasho*, *ubutaka*, *umúsito*, *gusēsa*.

15. *Kūta*, abführen, *umuzímire* (Kälber), *amachinya*, *mbānji*, *iragara*, *múhekenyi*, *múryāmo*, *amashuyo*, *igíkira* (Kälber).

16. *Mú māsó*, in den Augen: *ubukumyi*, Blindheit, *umúte*, *inzizi*, *uruhēhe* = *sakyāmba* (Verletzung), *ínzoka* (Fadenwurm in Augen), *intūrámāso* (Schmarotzerschmetterling in Augen): die Kuh wird blind und geht ein; *umunyama* (Geschwür, dann Geschwulst), *munogōri* (Eiter aus Auge oder Ohr). — Die Augenübel werden je nachdem mit Glüheisen oder durch Auswaschung behandelt, oder man gibt es auf.

17. *Amagára*, Mutterleib. a) *Kumurika*: Reduktion und Einguß von *isákāre* (Frauenwasser), oder Kräutersaft; auch Amulette. b) *Kuzitura*: Abwaschung mit Kräutersaft und Reduktion; weidet auf Abhängen Kopf nach unten.

18. *Gúkika*, Steißblase: wenden oder zerstückeln, so auch bei Frauen.

19. *Umuzika*, Nachgeburt: entfernen (wenn sofort, immer mit Erfolg) oder Milch und Kräutersaft, geht dann allmählich ab oder schrumpft ein.

20. *'Amāzi*, Solen oder Salzwasser: *imyōtso* an Wanst, Harnreiz anregen, durchstoßen in der Weichengegend. *Igikira* der Kälber (*amāta*): *kuramiza*, *k'wina* in Mastdarm.

21./22. *Mu kanwa*, „im Mündchen“ (Maul). *Karōnda*, Maulseuche der Kälber mit Geschwüren; *kuramiza* und *gutsira* (einreiben) mit Kräutersaft. *'Amēnyo*, Zähne d. h. Zahnfleisch; *gutsira*. *Ibihūshi* oder *Frambōsia* der Kälber, auskratzen (*gutsira*) mit Heilkräutern. Sehr ansteckend, doch nicht „Landesseuche“.

23. *Kwihina*, einschrumpfen: *inzovu*, *akanyaga*.

24. *Umulizo*, Schwanz. *'Ingenya*, Geschwülste und Geschwürbildung mit Maden; der ganze Schwanz fällt allmählich ab. Verbinden mit zerstoßenen Kräutern.

Sie erwähnen als Nachtrag: *umwīrye* = *umujūju*, Schwellungen am Hals, Haarschwund und Geschwüre; *gutsira*. *Kāguha*, tiefergehende Geschwüre; keine Heilmittel. *Inkana*, sehr große Geschwulst, besonders an Hals und Wanst; schröpfen und einreiben mit Salz und Mischung von Asche (Heilkräuter). *Ibisazi*, Tollwut; schlachten. *Umupfuno*, Nieskrankheit; Saft von Nachschattengewächs mit Milch durch Nase. *Igichuri*, Fallsucht; *kuramiza*.

### C. Technik.

a) *Kūnga*: 1. *Kúrasāga*, Einschnitte machen und Heilkräuter einreiben. 2. *Gukānda*, mit heißgekochten Kräutern massieren. 3. Einrichten von Knochenbrüchen und Anlegen von Flechtschienen.

b) *Kúrasa*, schießen, die Halsader u. a. schlagen: Messer mit Holzklöppel. Der Aderlaß mit Schröpfbogen und Pfeil nach Unterbindung der Schlagader erfordert eine große Geschicklichkeit: Man übt das Verfahren zu Heilzwecken und bei den *Hutu* (bei armen Tutsi zu Zeiten von Hungersnot) zur Gewinnung von geronnenem Blut als Nahrung.

c) *Kwōtsa*, brennen. Nagelförmiges Eisen mit flachem Kopf und Holzgriff; nur der Rand des glühenden Kopfes wird angelegt.

*Urubindi*, Wasserbehälter: 1. In der Viehzucht. Heißwasser in einer kleinen Grube mittels erhitzter Steine. Das kranke Glied wird hineingehalten und massiert, auch mit Kräutern.

2. In der Heilkunde: *Urwina*, eine senkrechte Grube, die  $\frac{1}{2}$  m über den Kranken in Hockerstellung hinausragt. *Akabirigisa*, Höhle für mehrere Kranke. *Akabiga*, kleine Lehmhütte. Man feuert mit Gras- und Papyrusbündeln und überschalt dann mit Bananenblatt. Nach der Kur übergießt man mit mehreren Kübeln Wasser: gegen Krampfadern, Frambōsia und Rheumatismus. Nach etwa einem Monat wird die Kur wiederholt; „sie wirkt Wunder bei Gicht und Rheumatismus“.

d) *Kūka*, räuchern. Die Ingredienzien (s. o.) weisen auf teilweise magische Wirkung. Die Imker räuchern auf diese Weise ihre Bienenstände und die Landwirte ihre Bananenschamben.

e) *Kuramiza* mit dem Saft der verschiedensten Kräuter: in Wasser durch Maul und Nase, als Pulver (*isubyo*) eingeblasen (auch in Wasser angemacht).



f) *Gutsira*, Geschwüre und Wunden reinigen: mit zerstoßenen Kräutern massieren (*gukānda*) und dann gründlich reinigen (*gutsira*).

g) *Kwina*, Klistier oder Infusion.

h) *Gusiga*, aufstreichen ohne Einschnitt.

i) *Gúhadika*, einlassen zur Vaginalbehandlung.

j) *Kúbāga*, schlachten und operativer Eingriff: Geschwüre aufschneiden und reinigen, Fremdkörper entfernen, Zerstückelung des Fötus. Kaiserschnitt bei Frauen nur nach dem Tode für getrennte Bestattung; in der Viehzucht wird das Muttertier geschlachtet und eine andere Kuh an das Kälbchen angewöhnt.

k) *Gusāngurura*, ausziehen eine Krankheit. *Gúter urúsamuro*, einspritzen die Entseuchung (mit dem Munde): Solanaceenmischung zur Vaginalbehandlung. *Gúter igikōndo*: Einlassen eines kleinen ( $1\frac{1}{2}$ —2 cm) Kissens aus Solanaceenwurzeln mit Äpfelchen in der Mitte zusammen mit obiger Prozedur. *Gukīnga*: Grauerde auf Euter und Zitzen gestrichen, gegen *amaziri*. *Gukīngira*, vorbeugen, gegen *ubutaka*: *isubyo* in Tränkenwasser gemischt.

l) *Kugōnōra*, wie bei *kuramiza* Heilmittel in Wasser zum Anlassen der Milch. Man versucht es auch mit *kūka* und *gukīnga*.

m) *Gútsindīra*, angewöhnen ein Muttertier an ein fremdes Kalb, auch an einen Hirten, einen Pfahl, einen Fellstreifen vom Kopf des toten Kälbchens, sodaß sie sich melken läßt. Man bestreicht das Objekt mit einer Mischung von Kräutern, geronnenem Blut und Salz; dazu *gúhadika*, *kura-miza*, *kwítabisha*, „antworten lassen auf ihren Namen“.

n) *'Akāto*, Sperre (*inkōto*, allgemeine Sperre, auch politisch); vom Häuptling oder den Leuten verfügt: Verbot des Fleischhandels und der Tränken.

o) Amulette (*impígi*). Nach dem Prinzip: post hoc, ergo propter hoc: *izívūra* (heilende), *ítsiriko*, Zwingzauber, *urúkago*, Abwehrzauber gegen Diebe und Raubzeug; zu gleichem Zwecke und gegen Donner *úrūwānururo*, Schreckpfeife; *urúzingo*, Zusammenhalter: Viehhaar, Perlen, Kräuter; kein Dieb oder Räuber vermag es, „die Rinder voneinander zu trennen“.

## VII. Viehschutz.

### A. *Abanyazi*, Viehräuber.

a) *Abányamahānga*, Fremdvölker. Wenn die Grenzbewohner nicht gegen die feindlichen Übergriffe aufkommen, setzt der Sultan eine besondere Grenzwaiche (*urugerero*) ein.

b) *Abānganye*, Verfeindete. meistens zwei Häuptlinge; beiderseitig greifen die Nachbarn mit ein. Wenn der Angreifer besiegt wird, muß er als *inká z ibyíru* (BuBrinder) mindestens eine Kuh mit Kalb und eine Sterke leisten, in schwereren Fällen eine ganze Herde; auch mag er seine Hügelschaft einbüßen oder gar sein Leben. So noch, wenn ihm der Handstreich gelang, oder er müßte denn durch falsche Zeugen „sein Recht geltend machen können“: in dem Falle behält er das geraubte Vieh. Immer muß der Vorfall beim Sultanshofe anhängig gemacht werden.

c) *Abáhuguza*, Gewohnheitsräuber. Sie versprechen den Nachbarn des andern ihren Anteil an der Beute, damit sie sich neutral halten oder die Verfolger auf eine falsche Fährte locken; vor Gericht ergreifen sie die Partei des Räubers (*abagāmbānyi*, Verräter; *abagúliwa*, Bestochene). „Mit den *Bahuguza* kommt es meistens zu einem schlimmen Ende.“

B. *Abáshīmūsi*, Viehdiebe, auch *abajūra* genannt. a) *Kúvuz indūru*, alarmieren. Es setzt eine allgemeine Verfolgung ein und je nachdem werden auch Haussuchungen vorgenommen. Die gefaßten Diebe können durch



*ingurano* ihrer Angehörigen freigekauft werden, doch bessern sie sich nie und verfallen schließlich der Todesstrafe. Diebstahl ist entehrend, Viehraub nicht. — b) Magischer Schutz: *Ibilinda*, Wachtzauber (*urwānururo*, Flöte, *urūkago*, Auslegezauber, die Diebe nehmen Reißaus; *irāngo*, Detektivzauber, *igitega*, Malefizzauber, *abākulikizi*, Nachspürer).

D. *Inyāmāswa*, Raubtiere: Löwe, Leopard, Hyäne: Kraal, Umhegungen, Nachtwache: die Hirten gehen unerschrocken mit Lanze, Pfeil, Feuerbränden, Steinen und Knüppeln gegen den Löwen vor, „der sie fürchtet; er weiß, daß er unterliegt.“

### VIII. Schaustellung des Viehes.

A. *Kwítābisha*, „antworten lassen“, die Rinder reizen, indem man ihnen ihren Heldenamen vorgellt und mittels des Hirtenstabes einen schwelenden Fellstreifen des *Mukara* (Sumpftier) vor die Nase hält; auch der Hahn reizt das Vieh. Die Tiere werden augenblicklich wild und die Hirten müssen davonstieben, um von den nachstürmenden Rindern nicht verletzt zu werden: „es reizt das Vieh aufs äußerste, ein Zeichen, daß es wohlgenährt ist; ein Hirte würde schlecht notiert, wenn seine Rinder nicht zum *Kwítāba* (antworten) aufgelegt wären“.

B. Feierlichkeiten. Bei der Bedeutung des Rindes in einer Hirtenkultur ist es selbstverständlich, daß der Aufmarsch der Herden als Glanzpunkt einer Feier angesehen wird.

a) *Umurúndó w imihigo*, der Aufmarsch des Wettstreits. Das Volk läuft zusammen und ein Schiedsrichter entscheidet.

b) *Umumuriko*, Vorzeigung, Inspektion. 1. Aus freien Stücken, wenn das Vieh sich in bestem Zustande befindet (*Ruhira*, *Mpeshi*). 2. *Umúganúra*, Überbringung der Erstlingsfrucht; auch die *Sanga* treten auf. 3. *Gúkūr igichúlāsi*, Aufheben den Trauermonat (s. o. „Monate“); Hofherden und die der benachbarten Häuptlinge. 4. *Imbyúkuruke*, zur Auszeichnung vornehmer Gäste; zum Abschluß einer Hochzeit; zur Ehrung des Hausherrn nach erfolgreichem Lehndienst; nach Totenopfern; nach der Investitur des Sultans; zur Überreichung der „Zuchtrute“ (s. o.).

### IX. Nutzen des Viehes.

A. Im Haushalt: „Alles am Rind gereicht dem Menschen zum Heile und nichts zum Schaden; für Malefizzauber ist es unbrauchbar.“

a) Das Rind als solches: Brautsteuer, Lehndienst, Opfer- und Wahrsagertier.

b) Milch, *amāta*: 1. *Inshyúshyu*, warme, d. h. ungesäuerte, am Abend gemolkene Milch. Sie wird nach der Mahlzeit zur Stillung des Durstes genossen (nie kuhwarm) und darf nicht gekocht werden; man versteht besonders darunter die am Abend gemolkene. 2. *Amîrîre*, am Morgen gemolken. 3. *Ikivulirāho* = *kyāvuza* (angesäuert): *amîrîre* mit *inshyúshyu* gemischt; Milch für Kinder (*amîrîre* rechnet man auch zur *inshyúshyu*). 4. *Umúbānji* am Abend zurückgestellt. 5. *Ikivuguto*, geronnene zum Anrühren; nach zwei Tagen wird sie zur 6. *Amasîbire*, wieder zum Anrühren mit dem Quark: „sie stillt den Durst und ist eine Mahlzeit“. 7. *Amachûnda*, Buttermilch für Dienstmägde. 8. *Mujāgo*, die Spûlmilch aus der Butterkalebasse, wird mit der Buttermilch gemischt.

c) *Amāvuta*, Butter. 1. *Amakāmûre* = *isoro*, frische Butter. 2. *Ikimuri*, Salbutter, gut ausgeknetete *isoro*. 3. *Imbiribiri*, gebrauchsfertige Salbutter = *amādahano*, geräucherte Butter (mit Duftholzspänen). 4. *Amāvut ákruze*, alte Butter für Küchenzwecke. Käse kennt man nicht. „Butter macht die Speisen wohlschmeckend, salbt den Körper und bewahrt ihn vor vielen

Hautkrankheiten, erhält die durchtränkten Kleidungsstücke und Bettbezüge: Rindenstoffe, Schurzfelle, Fellager (*ibyañi*) sowie den Wander- und den Hirtenstab.“

d) *Inyama*, Fleisch. Frisches Schlachtfleisch hängt man hinter dem Herd zum Dörren auf; von den schweren Vierteln tropft das Blut, und den Rauch hält man sorgfältig ab; je nach Bedarf schneidet man längliche Stücke ab. 1. *Izôkeje*, Spießbraten. 2. *Izitêse*, Kochfleisch. 3. *Urûkaranga*, Bratfleisch, in Butter und Salz, auch in Knochenbrühe (*umûfwa*). 4. *Imirântsi*, Fleischsuppe. Für eine monatelange Aufbewahrung dörrt man das Fleisch in kleineren Stücken.

e) *Urûku*, Haut: Frauenschurz, Schurz für Männer, Knaben und Mädchen mit Gürtel- und Hängeschnüren (letztere Otterfell), Überwurf, gewöhnlicher Schurz ohne Schnüre, Trommelbespannung, Rückenwiege. Der Griff am Buschmesser und gewisse Blasinstrumente sind in Rindschaut gefaßt. Tragriemen für Vieh- und Hundeglocken. Fuß- und Halsfesseln für Kälber und Übersetzen der Rinder über ein Gewässer. Schnitzel von den *Hutu* mit Bohnen gekocht, so auch das Schabaas.

f) *Imûtsi*, Sehnen: Bogensehnen, Anlegen der Pfeilfederung, Zithersaiten (auch Umflechten des Instrumentes), Perlenstickerei, Nähfaden (zerteilt), Sehnenring für Buschmesser, Tragschnüre für Amulette und Schmucksachen.

g) *Ubusênzi*, Schwanzhaar: Umwicklung mit Eisen- und Kupferdraht zu Arm- und Fußringen, Fliegenwedel.

h) *Amahêmbé*, Hörner: Geschnittene Zierhörnchen der Tutsi-Frauen, Schröpffhorn, Aufheben von Kürbissamen und Sehnen gegen Mäuse („Kiste der *Hutu*“), Ficusrindenklöppel, Amulettenbehälter, Hornkeile zum Spalten von Holz (Beutenschalen) und Schiefergestein (Mahlsteine), Hornnadel (Körbe und Matten), Blasinstrument, Opfersymbol (neben der Wohnung aufgepflanztes Gehörn).

i) *Amâgufwa*, Knochen: Würfel für Wahrsagerschalen, Hundefressen. Rippen (*imbavu*): Hackenreiniger, Glättspatel der Töpfer und Frauen für das Streichen der Tür- und Herdschwelle, Hofharke zum Entfernen des Graswuchses (Mädchen).

j) *Ibinôno*, Hufe: Schnupfdose (Tabaksblätter mit Viehharn), Schmierbüchse für Schmiede und Drahtzieher.

k) *Amâraso*, Blut: Geronnen (zum Kochen oder Rôsten), Fleischbrühe mit Blut gemischt (*Hutu* und *Batwa*), Blutbrei: ungekocht, für *Hutu* und *Batwa* (Blut und Mehl); Blut mit Milch als „abscheuliche“ Kindernahrung (*Hima*), Schwärzen der Pfeilschäfte und Papyrusbänder für Kunstflechterei (mit Topfschwärze gemischt); schwarze Muster auf Schwert- und Dolchscheiden, Köchern, Saugrohrhülsen; Bestreichen der Kalbspuppe (s. o.).

l) *Amâse*, Kuhmist: Brennstoff, Dung, Mistkörbe (aus reinem Mist gefertigt), Bestreichen von Getreideständern und Körben, von Kälberställen, Schwingen, Wannen, Tennenstrich (Mistestrich), Abdichten von lecken Milchgefäßen, Stampfmörsern, Biermulden; Behandlung des *isêru* (Pockenkrankheit): mit Mist bestreichen und in Jauche baden.

m) *Amagânga*, Viehharn: Waschen und Beizen von Milch- und Buttergefäßen, Samenkörnern und Bohnen, Dachgerüst und sonstigen hölzernen Gegenständen gegen Bohrkäfer. Medizin: Vehikel für Brech- und Abführmittel, vertilgt Kopfläuse.

B. Im Handel: „Mit dem Rind und seinen Produkten kauft man alles.“

a) Das Rind als Tauschobjekt: das Rind selbst, Fleisch, Butter, Haut, Milch nur als Tagelohn.

b) Gegentausch: *imyañka* (Feldfrucht), *ibyañma* (ursprünglich Eisen, besonders Hacken, jetzt allgemein Handelsartikel): Kleidungsstücke, Flecht-



und Drahringe, Elfenbein, Ziermuscheln, Wildfelle, Kleinvieh, Honig, Schmucksachen, Viehweie, Feldarbeiter, Hüttenbau, Siedelland, „Wasser“: Salzwasser und Solen, Salz (bes. *ingezi*), Geld, Milch- und Melkgefäße, Beuten (20—50 St. für ein Rind), Karawanenführer, Honorar für Wahrsager, Regenmacher, Amulette; Loskauf von Schwarzkünstlern und Giftmischern, Blutschuldigen, Haussklaven: Knaben und Mädchen.

## X. Observanz.

A. *Gusāngiza*, zu gemeinschaftlichem Mahle zulassen. Wenn eine Sterke gleichzeitig mit dem Muttertier belegt wurde und kalbt, so reicht man der einen Kuh Milch von der andern, sonst verlieren sie ihre Milch.

B. *Gúkūra*, herausnehmen, abstellen, ein magisches Geschick beheben.

a) *Gúkūra mu masitu*, die Milch der Belegtage auslösen. In den ersten Belegtage darf sie nur von Kindern genossen werden. Am fünften Tage spült ein noch nicht mannbares Mädchen ein Milchgefäß über dem Rücken der Kuh, schlüpft dann unter das Tier und spricht: *ndágukūye mu masitu*, ich löse dich aus der Belegmilch, doch erst am siebenten Tag läßt der Lehnherr für sich selbst melken.

b) *Gúkūr inyamúno*, lösen die Afterklauenlose. Ihre Milch wird nur vom Herdenbesitzer und seiner Familie genossen, die Belegmilch schüttet man infolgedessen aus. Die alternde Kuh schlachtet man im Gehöft und das Fleisch darf nur von den Familienangehörigen verzehrt werden. Daraufhin erfolgt das *Kúbyālır amahēmbē*, dem Gehörn Kinder zeugen (Kindersegnen), d. h. man stellt es zu diesem Zweck am Türeingang auf.

c) *Gúkūr iy umuliro*, das Feuer-(Gnaden-)rind lösen. Dasselbe Zeremoniell wie bei der *inyamúno*; die Milch darf aber von allen getrunken werden.

d) *Gúkūr iyōrorotse*, abstellen eine kälberreiche Kuh. Seit dem siebenten Kalb trägt sie die Glocke der Auszeichnung (*umudēnde*); eine fruchtbare Kuh kann es mit ihren Kälbern und Kalbeskälbern auf 60—80 Stück Rinder bringen. Zeremoniell wie bei der *inyamúno*.

e) *Gúkūr iyāryi injishī y igisābo*, ausschalten die gefressen hat das Tragnetz einer Butterkalebasse. Die alternde Kuh muß im Gehöft geschlachtet werden; ihre Milch ist nicht *tabu* für andere, doch muß der Schurz von einer Frau des Gehöftes getragen werden. So hält man es auch mit einer Kuh, die Mehl gefressen oder Milch getrunken hat.

f) *Gúkūr ihēmbē*, ausnehmen das Horn = Wundmal, wenn ein Rind von einem andern verletzt wurde. 1. *Guhāndūra*, ausziehen. Der abwesende *Muhāndūzi* streicht von dem Heilmittel auf die entsprechende Stelle am eigenen Leibe und auf eine mit Rindsehnen umwickelte Flechtlanzette, die er an die Körperstelle anlegt und einem Hirten überreicht, der das Zeremoniell mit derselben Besprechung an der Kuh wiederholt. „Eine Geschwulst geht augenblicklich zurück; war das Euter verletzt und die Milch blutig, so kommt beim nächsten Melken reine Milch.“

2. *Kurikūrish umūbazi*, (das Horn) mittels des Mubazi-Krautes ausziehen. Der *Mūkūzi* kaut von dem Kraut in der Nähe der Herde und reicht es einem Hirten, während er selbst den wachsenden Strauch erfaßt. Der Hirte legt das Heilkraut auf die wunde Stelle der weidenden Kuh, worauf sie mit derselben Formel gleichzeitig „ausziehen“: der Medizinmann den Strauch und der Hirt das Pflaster; im selben Moment heilt die Kuh.

g) *Gúkūr impfizi*, den (alten) Herdenstier abstellen.

1. *Guterek impfizi*, einen (neuen) Herdenstier einstellen. Der Spruch auf „hold“ des Wahrsagers muß von je einem Vertreter der Seherfamilien *Bájji* und *Bahinda* bestätigt werden. Durch bloße Schau am Lebenden



stellen sie fest, „ob dem Tier nicht ein inneres Organ fehle, z. B. das Herz“. (Lebhafte Diskussion; sie beschließen: „Wir zählen dich zu den Unsrigen und legen dir deshalb unsre Sitten und Gebräuche dar, so wie sie sind.“) Der junge Stier wird noch dem Ahnengeist geweiht und tritt darauf mit der Herde im Gehöft an.

2. *Gúkūr impfizi*. „Ein Herdenstier bringt Glück ins Haus: er mehrt die Herde, verleiht Kindersegen und Erfolg in allen Unternehmungen.“ Der alternde Stier wird mit größter Schonung behandelt: mit ein paar abgelebten Kühen weidet er in der Nähe des Gehöfts, denn eine Verstauchung müßte auch Hof und Herde stauchen. Schließlich erklärt der Wahrsager, daß er ohne Nachteil entfernt werden könne.

Man begibt sich an alle je von dem Stier benutzten Solen und Tagestränken, schöpft von dem Wasser in kleine Kürbisflaschen und gießt es in einen irdenen Krug, worin man dann Segen- und Fluch- (gegen böses Geschick) Kräuter ausdrückt.

Man führt den alten Stier ins Gehöft gleichzeitig mit dem jungen, einer Kuh mit Kalb und einer Sterke, eine ungerade und folglich unholde Zahl, die aber durch das Ausscheiden des alten Stieres gerade wird. Freudentriller werden laut. Der Hausherr läßt Eleusine-Körner über dem Herdfeuer aufknistern, die den Schutzgeist aufmerksam machen und meldet diesem, daß man sich anschickt, seinen alten Stier auszuschalten, ihm aber dafür einen jungen weiht. Die vier Rinder gehen auf die Weide, der alte Stier bleibt im Gehöft. Von dem Wasser gießt man in eine Eßschüssel und mischt neuerdings Kräuter an; den Inhalt entleert man in einen neuen Holzkübel und schüttet dem Stier davon ein, auch ließ man eine Reihe neuer Gerätschaften anfertigen und zwar in der glückverheißenden Zweizahl: Trinkgefäße, Messer, Flechteller und kleine Körbchen (Teller und Körbchen in Kunstflechterei).

Ein *Hutu*-Schlächter stößt dem Stier den Dolch ins Genick, ohne ihn weiter abzuschlachten; der Ausdruck für diese Handlung ist in der hieratischen Respekt-Sprache: *kúbíkīra*, schlafenlegen (in der Hofsprache für den Sultan: *kwíbíkīra*, sich zur Ruhe begeben); *gutāha*, heimkehren, nämlich zu seinem eigentlichen Herrn, dem Schutzgeist in der Unterwelt; *kwōrōsora*, die Bettdecke abnehmen = abdecken, bei gewöhnlichem Vieh *kúbāga*, die gesamte Schlachtarbeit vornehmen. Beim Zerlegen kommen die „Arme und Beine“ je auf die entsprechende Seite zu liegen, die Eingeweide verteilt man auf beide Seiten (immer die Zweizahl). Kleine Fleischstückchen legt man auf die beiden Teller zum Aufspießen und Rösten; Gehörn, Augen, Herz und Gallenblase bringt man abseits auf eine Streu, wie denn auch der Stier selbst auf einer Streu liegt.

Mittlerweile ist die Tränkzeit (Mittag) angerückt und das Vieh soll zum *Kúbyūkuruka* (festlicher Aufzug) vorgeführt werden. Man entleert den Wasserrest aus dem Kübel in eine Schüssel und eilt, die Tränken damit einzuweihen und das Auffüllen vorzunehmen. Der neue Stier wird angeführt mit den drei obengenannten Rindern, dazu vier (!) weitere Kühe mit ihren Kälbern, alles *amasúgi*, holde Muttertiere, die noch kein Kälbchen verloren haben, ein *Sugi*-Schaf mit weiblichem und eines mit männlichem Lamm; die *impūndu* (Freudentriller) erschallen und wieder schreitet der Hausherr zum Herdfeuer, um neue Lackhörner aufzulegen (die den Geist zu einem holden Lachen veranlassen).

Das Vieh wird gemolken, und von der Milch gießt man in eines der ungebrauchten (*isúgi*!) Gefäße. Am Vorabend schon hatte man Milch von diesem Vieh zurückgestellt und gießt sie nun in das zweite Gefäß. In den beiden *Sugi*-Körbchen trägt man Hirsebrei vom Vortage und frischwarmen

auf. Herr und Herrin greifen je viermal (!) zu, indem sie mit den abgestandenen Gerichten beginnen, genießen dann von dem Spießbraten und führen den Beischlaf aus (*kwākir impfizi*, ergreifen den Stier-Segen). Die anderen Mitglieder der Familie begnügen sich damit, von dem gerösteten Fleisch zu sich zu nehmen. Auf meine Frage, weshalb man sich nur eines Kübels bediene, antworten sie: „Man zieht nur mit einem Kübel zur Tränke und unterwegs oder dortselbst erbittet man sich weitere, wenn man sie benötigt.“

Es erfolgt die Verteilung des Fleisches nach Brauch und Sitte an die Mitglieder der Familie, den Häuptling, den Waldhirten und *Mwungeri*, den Wahrsager, die Schmiede, Imker, Lehnleute und Streubereiter. Hausherr und Wahrsager beschließen das Zeremoniell mit dem Aufstellen des Gehörns als Haussegen an einer geebneten Stelle dicht an der Einfriedigung: Gehörn, Augen, Herz, Gallenblase, die Trester der Heilkräuter und ein Bündel frischer Kräuter. Man deckt mit Erde ab, so daß nur die Hornspitzen ausstehen und bestreicht den *Tumulus* mit Mist und holder Weißerde. Beim nunmehrigen letzten Streuen der Lachkörner erzählt der Hausherr dem Geist, was man alles zu seinen Ehren aufgeführt hat und erfleht seinen Segen. Das Vieh begibt sich auf die Weide und man beschließt die Feier mit Gelage, *Kwivuga* (Ausgellen der Heldentitel bei rhythmisch-kriegerischer Gebärde) und *Mpundu* der Frauen.

Wenn einer der königlichen Ritualstiere eingeht, so wird er mit Haut und Gehörn in einer Grube versenkt (*kúbyāli impfizi*) und über der Grube pflanzt man einen *'Imāna*, Gedächtnisbaum (*Ficus*). Alles Einfeuern bei einem *Gúkūra* am Sultanshofe heißt *kōsa*, dasselbe Wort wie bei der Herstellung der Duftsalbe und dem Mumifizieren der Königsleiche; die *Hutu* rösten das Fleisch (*'kōsa*) und verzehren es, Eingeweide und Knochen werden verbrannt (*'kōsa*).

C. *Gúkorānura*, eine Verlobung (Ehe) rückgängig machen. Dem Bräutigam hat man nahegelegt, daß seine Zukünftige mit allen Untugenden behaftet ist; auch als Frau kann sie in diese Lage kommen. Damit die zurückkehrenden Rinder des Heiratsgutes unterwegs nicht vom Schutzgeist des Mädchens, dem eigentlichen Eigentümer, angefallen werden, bringt man sie die erste Nacht im Gehöft des Musse (Heilbringer) unter. Mit Ausnahme der Kälber darf das Geistervieh nicht mehr als Brautsteuer ausgegeben werden, es müßte eingehen.

So hält man es auch, wenn das Heiratsgut eingezogen wird, weil der Bräutigam oder Ehemann gestorben ist und keine Leviratsehe stattfinden kann, wurden doch die Rinder dem Geiste gezeigt. Wenn umgekehrt keine Ersatzbraut vorhanden ist, so verbringen sie eine Nacht beim Musse und treten am folgenden Tage durch ein Schlupftor ins Gehöft, weil die Geister am Haupttor zur Wache aufgezogen sind.

#### D. Unholdes Vieh.

##### a) *Amápfizi*, Stiere.

Ein Stier, dessen Herr gestorben ist, wird als sehr unhold betrachtet, weil er seinen Gebieter meuchelte, statt ihn zu erhalten. Man speert ihn abseits und das Fleisch muß verkauft werden. Ungebärdige Stiere brüllen beständig, stoßen die Kälber zu Tode, stören und verjagen die Kühe. Das Fleisch eines Stieres, der seinen Herrn belauerte, muß verkauft werden; desgleichen dürfen keine Familienmitglieder von dem Fleisch genießen, wenn der Stier faul auf dem Boden liegend brüllte, Räubereien am Vieh zuließ oder die Ungnade des Herrn herbeiführte. Der Wahrsager hat zu befinden, wie man einen Stier durch Totenopfer heilt, der das Vieh zu früh



von der Weide heimführt oder der von einem Geist besessen sein muß, weil er das Vieh beunruhigt und nicht zur Tränke gehen läßt.

b) 'Inka, Kühe.

Wenn eine Kuh an sich selbst saugt, versucht man es mit Totenopfern; nach vergeblichem Bemühen wird das Fleisch oder das Tier verkauft; man schlachtet oder verkauft auch eine blutschwitzende Kuh, doch darf das Fleisch in der Familie gegessen werden; hat sie nicht alle Afterklauen, so muß sie gegen eine auswärtige umgetauscht werden. Wie eine *inyamúno* behandelt man eine Kuh mit Kräuselhaar oder mit rückwärts gebogenen Hörnern, deren Spitzen aber wieder nach vorn streben. Das Muttertier der Steißlage wird „entsteißt“, indem man das Kälbchen in ein Tragnetz legt und die Hinterbeine in die Vagina einführt. Im eigenen Gehöft muß das Fleisch folgender Tiere verzehrt werden: einer Kuh, die einen Farbstreifen gleich einer Binde um den Hals trägt; die einen angeborenen Fehler aufweist; die mit weißem Stirnfleck oder eine ganz weiße Kuh. (Interpretation: Man hat eine Entschuldigung, um sich alles Fleisch vorzubehalten.) Die „Hornlosen“ werden zu besonderen Herden zusammengestellt; bei ihrem Durchzuge hebt man Asche auf und läßt sie, nachblasend, als Exorzismus zu Boden fallen. Fahlvieh muß in allem zuerst bedient werden. Die *Basínga* dürfen keine schwarzgestreifte Kuh in ihren Herden haben. Ein mit nur zwei Zitzen versehenes Mutterkalb = *inyamúno*. Beim Erscheinen des hundertsten Stückes in einer Herde wird ein Bulle geopfert. Nach einem Blitzschlag muß die betreffende Stelle am Boden sowie Mensch und Vieh entblitzt werden: Heilkräuter, Lustralwasser und Schnupfmittel. Auf der linken Seite melken ist eine bloße Ungehörigkeit.

Ein Stier darf keinen Butterkürbis sehen, da er einem bösen Einfluß erliegen müßte; so soll man nicht mit gefülltem Wasserkruge durch eine Herde hindurchschreiten. (Interpretation: in beiden Fällen werden Frauen vom Vieh abgehalten.) Bei der Heimkehr der Herde muß das Feuer auf der Tenne bereits brennen (feuerlos = viehlos durch Ungnade; Fernhalten der Frauen.) Einer Seuche entkommenes Vieh wird durch die Berührung mit einem Mahlstein gefeit (der Mahlstein zermalmt die Körner).

Die Frauenscheu des Viehs wurde mehrmals erwähnt, sowie das Verbot des Melkens. Die Gewährsmänner erklären, daß die Frauen beim Melken sich leicht entblößen könnten (bei Jungfrauen weniger beachtet) und besonders, daß sie allzu sehr auf Buttevvorrat besorgt sind und der Gefahr ausgesetzt wären, die Kälber hungern zu lassen.

## XI. Allgemeine Tabus (*imiziro*).

### A. Die Infektionsgefahr.

#### a) Einzelvieh.

*Inzizi* heißt alles Vieh, das einem besonderen Tabu unterliegt, dessen Übertretung dem Tiere nachteilig sein müßte. Die Tabus werden kritiklos hingenommen; so regte ich die Gewährsmänner an, mit mir auf den ursprünglichen Sinn der Verbote zu kommen; durchgängig gaben sie die „Möglichkeit“ der Erklärung zu, bestanden aber darauf, daß es ihre Aufgabe sei, mir lediglich ihr Brauchtum auseinanderzusetzen.

Butterkürbis: Von der Milch dieser Kuh darf keine Butter gewonnen werden, weil das Tier den Butterkürbis scheut. (Die Frauen sind zu sehr auf Buttevvorrat bedacht und entzögen den Kälbern die ihnen zukommende Milch.) Himmel: Der Himmel darf nicht in das Melkgefäß hineinscheinen, das sofort zu bedecken ist, sonst würde die Kuh blind. (Sauberekeit.) Frische



Milch: Sie darf nicht getrunken werden, sonst magert die Kuh ab. (Rahmersparnis für den Buttevvorrat.) Frauen: Die Milch der betreffenden Kuh darf nicht von Frauen genossen werden, sonst wird die Kuh unfruchtbar. (Milch den Männern vorbehalten.) *Hutu* und Gäste: Es darf ihnen keine Milch von der betreffenden Kuh gereicht werden, damit sie nicht körnig wird. (Milch für die Familienmitglieder vorbehalten.) Taustreifen: der Wanderer nämlich, die sich früh am Morgen aufgemacht haben. (Sie wären zu durstig.) Wochenbett: durch die Annäherung würde die Milch der Kuh blutig. (Scheu vor Frauenblut.) Andere Sippe: durch den Milchgenuß würde die Kuh krank, sie ließe sich nicht mehr melken und nähme ihr eigenes Kälbchen nicht mehr an. („Meine Kinder sind mir lieber.“) Heiße Speisen: Nach deren Genuß darf man nicht von der Milch der Tabu-Kuh trinken wegen des zu befürchtenden Ausschlags auf dem Euter, besonders nach dem Genuß von in Butter gebratenem Fleisch. (Man würde sehr durstig. „Mit diesem Tabu ist es nichts, denn mit der Bratbutter ist es bereits übertreten.“)

#### b) Herdenverseuchung.

Schabaas: Der Genuß eines mit Schabaas zubereiteten Gerichtes erfordert die Enthaltung von Milch, sonst schwellen die Zitzen der Kühe an und bleiben verstopft. (Die *Tutsi* sollen keine *Hutu*-Gerichte essen, wie denn auch viele *Hutu* dadurch von der Milch ausgeschlossen sind.) Menses: Die Milch würde blutig. (Unsauberkeit; Milch für Männer.) Schaf und Ziege: Durch den Genuß von Milch, nachdem man von diesem Fleisch gegessen hat, würden die Kühe unfruchtbar; das Fleisch darf aber in Butter gebraten werden (denn das Tabu ist durch das Fleisch selbst gesichert. *Tutsi* sollen nicht von diesem Fleisch genießen; Ausschluß der *Hutu*.) Pilze: die Milch gerinnt und buttert nicht. (Nur ganz arme Luete essen Pilze und man entledigt sich ihrer Aufdringlichkeit.) Wildbohnen, früher auch europäische Kartoffel; die Kühe verlieren die Milch. (Beides wurde nur von *Hutu* gegessen, inzwischen haben sich viele *Tutsi* an die Kartoffeln gewöhnt und achten nicht mehr auf das Tabu.) Taube: Taubenfleisch verstopft die Zitzen. (*Hutu*-Speise.) Huhn, Perlhuhn, Wildbret überhaupt, geflügelte Termiten, Heuschrecken, Farnknollen bei Hungersnot: Gleiches Tabu. (Die *Tutsi* sollen sich dieser Gerichte enthalten; Ausschluß der *Hutu* und Hungerleidenden von der Milch.)

#### B. Gegenmittel (*Gusāngurura*, entseuchen).

Die Weisheit der Alten ersann die Umständlichkeit des Verfahrens, um das Tabu immer wieder in Erinnerung zu bringen. Die gewöhnliche ärztliche oder tierärztliche Untersuchung (*gusūzuma*) heißt hier *gūtēreza* (anwenden lassen). Der Tierarzt entnimmt der Mundhöhle einen heraufgewürgten Futterballen und untersucht ihn, „so wie die Europäer das Mikroskop handhaben“. Nach dem Befund und den anhaftenden Sekretionen schließt er auf die unbekannte Ursache der Krankheit, da andere an und für sich offenbar sind, wie der Genuß von Ziege, Schaf, Wildbret u. dgl., daraufhin werden die entsprechenden magischen Prozeduren vorgenommen.

## Die Zwillingsgeburt bei den Nyakyusa.

Von

J. Busse.

Für das Leben der Nyakyusa<sup>1)</sup> sind die überkommenen Ordnungen ebenso bestimmend wie das Geschehen in der Natur, soweit man es als Gesetz erkannt hat. Jede Abweichung vom Normalen, jedes Ereignis, das den scheinbar ordnungsgemäßen Gang der Dinge störend unterbricht, wird daher nicht nur als Gefährdung der davon betroffenen Person angesehen, sondern ist auch eine Gefahr für den Gesellschaftskreis, zu dem sie gehört. Ein Todesfall ist eine Unterbrechung des geregelten, normalen Lebens, und dieser Störung muß durch geeignete Zeremonien entgegengetreten werden. Dasselbe gilt von der Erstmenstruation und schließlich auch von der Zwillingsgeburt. Sie spielt eine ganz besondere Rolle im Leben der Nyakyusa. Ihr tritt man auch mit viel umfassenderen und strengerer Mitteln entgegen als etwa dem ordnungswidrigen Geschehen im Falle eines Todes und der Erstmenstruation. Sie ist eben doch eine seltenere Erscheinung, die nicht jedem Menschen in seinem Leben zu begegnen braucht.

### Vorbemerkungen.

Bei den Nyakyusa werden Zwillinge nicht, wie es bei manchen Nachbarstämmen üblich ist, getötet. Vielmehr sagt man: „Der Gott<sup>2)</sup>, der die Kinder gibt, ist auch der Geber der Zwillinge.“ Was Gott gibt, das können Menschen nicht verweigern oder gar vernichten. Die Ahnengeister haben keinen Anteil an dieser Gabe<sup>3)</sup>. Gott gibt den Eltern die Zwillinge nicht aus Liebe. Ahnt eine Frau, daß sie vielleicht eine Zwillingsgeburt bekommen wird, so sagt sie wohl: „He! so ein Gott! vielleicht bekomme ich Zwillinge<sup>4)</sup>.“ Hat eine Zwillingsgeburt stattgefunden, so sagen die betroffenen Eltern: „Gott haßt uns! wie kommt es denn, daß wir Hungers sterben sollen<sup>5)</sup>?“ Ehemänner sagen vielleicht: „Gott ist auf die Unsere

<sup>1)</sup> Die Nyakyusa, die auch Konde genannt werden, zählen etwa 250 000 Seelen. Sie wohnen in einem geographisch abgeschlossenen Gebiet am Nordende des Nyasasees. Bei meinen Spracharbeiten fiel mir auf, wie vielgestaltig doch die mit der Zwillingsgeburt — *ipasa* genannt — verbundenen Sitten sind. Ich habe nun versucht, die Fülle der Zeremonien zu ordnen und dem Laufe der Handlungen folgend sie zu beschreiben. Soweit ich fremdes Material verwerte, gebe ich es an der betreffenden Stelle an. Besonders wertvoll war mir das Manuskript eines Werkes von Th. Meyer: Das Kondeland und seine Bewohner. Es ist eine ausgezeichnete Materialsammlung. Meyer lebte mehr als 25 Jahre unter diesem Volk und war der erste Europäer, der sich für längere Zeit im Lande aufhielt. In der Schreibung der Nyakyusaworte folge ich der üblichen Orthographie, lasse aber die diakritischen Zeichen bei den Vokalen weg.

<sup>2)</sup> Ich übersetze im folgenden den jetzt üblichen Namen der Nyakyusa für das Höchste Wesen — *Kyala* — mit Gott, ohne die Vorstellung inhaltlich näher zu beschreiben. Die Ahnengeister treten in den Vorstellungen, die mit der Zwillingsgeburt zusammenhängen, fast ganz zurück.

<sup>3)</sup> Gott ist der Geber aller Kinder. Bei der Ankündigung einer Geburt an den Großvater sagt der Bote: „Die Ahnengeister haben dir beigestanden“ (*abasyuka bakwimile*). Das bezieht sich aber nur auf ihre geleistete Hilfe bei der Geburt selbst.

<sup>4)</sup> *Hi! Kyala uju! pamo nikuja nipasa!* *Ipasa* wird gleichbedeutend neben *ilipasa* gebraucht. Seine singularische Bedeutung ist „das Zwillingspärchen“. Das entspricht dem Volksempfinden, nach dem Zwillinge eigentlich „ein Kind“ sind. Der Plural *amapasa* meint „die Zwillingspärchen“. Daneben wird *ipasa* auch für „ein Zwillingsskind“ gebraucht. Es bedeutet aber auch die „Zwillingsgeburt“ und wird als Sammelbegriff für alles gebraucht, was mit ihr zusammenhängt.

<sup>5)</sup> *Kyala ikutubenga! Tufwe bule akajala? Akajala* ist Deminutiv von *injala* „Hunger“.

(Frau) erzürnt, er ist auf sie herabgestürzt<sup>1)</sup>.“ Oder man sagt: „Gott ist von oben auf sie herabgekommen, er liebt sie<sup>2)</sup>.“ D. h. er hat sie sich ausgesucht (in bemitleidendem Sinne gebraucht). Dabei wird wohl auch gleichnishaft gesagt: „Die Sonne des Himmels ist auf sie herabgestürzt<sup>3)</sup>.“

Die gegebenen Aussprüche zeigen, daß man wohl die Zwillinge als Gabe Gottes ansieht und einschätzt, sie aber doch wegen der mit ihnen verbundenen drohenden Gefahren fürchtet und sie darum unerwünscht sind<sup>4)</sup>. Sie bringen für die Beteiligten nicht nur Schande vor den Menschen ein, sie erweisen sich außerdem als sehr gefährlich, indem die Betroffenen gewissen Krankheiten anheimfallen, die sehr ansteckend sind. „Die Spaltung in zwei Glieder“, das „Zweifachsein“<sup>5)</sup>, ist eine solche starke Abweichung vom Normalen, daß es als Tabu empfunden wird und dementsprechend gefürchtet werden muß. Es werden dadurch nicht nur anderswo Zwillinggeburten hervorgerufen, sondern auch der Mensch, der sich nicht dagegen schützt und alles tut, um von der Belastung, die auf ihm wegen der Zwillinggeburt liegt, frei zu werden bzw. die genau vorgeschriebenen Zeremonien beachtet, wird von einer schweren Krankheit befallen. In einer Zwillinggeburt können folgende Krankheiten ihren Anlaß haben: Schwellen der Beine und Füße, Wassersucht und Wasseransammlung im Leibe — das wird erst im Todesfalle bei der üblichen Leichenöffnung festgestellt — gefleckter Leib und Hautausschläge. Frauen verfallen vor allem diesen Krankheiten. Auch die Tiere der Betroffenen sind für die genannten Krankheiten besonders anfällig.

Dagegen sind bei den Nyakyusa bei Nichtbeachtung der überkommenen Zeremonien keinerlei atmosphärische Störungen zu erwarten, die nach dem Glauben mancher Bantustämme in solchem Falle zu befürchten sind.

Um diesen Unheilsherd zu begrenzen und ihn zu bekämpfen, müssen also scharfe Maßnahmen getroffen werden, die sich naturgemäß in erster Linie gegen die nächsten Verwandten richten, dann aber auch gegen die nähere und weitere Umgebung. Eine etwaige Weigerung der Zwillingseltern, sich den Riten zu unterwerfen, würde nichts nützen. Die Dorfschaft, die in diesem Falle für die Beachtung der überkommenen Sitte verantwortlich ist, würde sie zur Beachtung der Sitte zwingen. Darum ergeben sich diese ohne Weigern in ihr Schicksal und suchen möglichst bald dem Banne, unter dem sie stehen, zu entkommen.

Die Sitten, die bei den Nyakyusa mit der Zwillinggeburt zusammenhängen, sind durchaus nicht einheitlich, sondern sippenschaftlich und landschaftlich verschieden, wenngleich sich auch allgemein geltende Grundzüge ergeben. Es gibt also Sippen, in denen Zwillinggeburten wie Eingeburten behandelt werden. In der Regel handelt es sich dabei um solche, in denen sie häufig vorkommen<sup>6)</sup>.

Schon eine Frau, die eine Zwillinggeburt erwartet, hat sich dem Vieh gegenüber, das in der Hütte ist, vorsichtig zu verhalten<sup>7)</sup>. Sie soll es nach

<sup>1)</sup> *Kyala ankatalile unnitu! antambukile!*

<sup>2)</sup> *Kyala ansololokile! anganile!* <sup>3)</sup> *Suba Iya kumwana lintambukile!*

<sup>4)</sup> Merkwürdig ist die Rolle, die die Riesenschlange (*isota*) bei der *ipasa* spielt. Sieht eine schwangere Frau eine Riesenschlange, so weiß sie, daß sie Zwillinge zu erwarten hat. Dieser Glaube hat sich bei vielen Nyakyusa zu der Anschauung verdichtet, daß die *isota* die Geberin der Zwillingkinder ist. Auch sonst erscheint sie als Vorbotin kommenden Unheils.

<sup>5)</sup> *Ali pabili.*  
<sup>6)</sup> Bei der Fuß- und Steißgeburt *ubusolola* gelten ähnliche Bräuche wie bei der *ipasa*. Doch sind die Zeremonien nicht so ausführlich und dauern nicht so lange.

<sup>7)</sup> Vielleicht hängt diese Rücksicht auch gar nicht mit der *ipasa* zusammen, sondern ist eine der zahlreichen Rücksichten, denen eine Schwangere unterworfen ist. Z. B. muß sie in der Nähe einer Hütte, in der eben eine Geburt statt-



Möglichkeit überhaupt nicht berühren. Das ist oft sehr schwer zu beachten, da Mensch und Vieh zusammen in einer Hütte schlafen.

Die Hauptzeremonien sind aber in dem Augenblick unbedingt zu beachten, in dem die Zwillingsgeburt Tatsache geworden ist. Was vorher dem Ermessen der Einzelnen anheimgestellt war, das wird jetzt sittliche Pflicht und harter Zwang.

Th. Meyer berichtet, daß die Zeremonien nicht bei jedermann und überall gleich beobachtet würden. Nur wo Vieh zur Bezahlung vorhanden sei, dringe man auf Beachtung aller — in der Gegend üblichen — Sitten. Meine Gewährsleute verneinten das. Nach ihrer Aussage muß sich jeder allen Zeremonien unterziehen. Unterschiede gäbe es nicht. Die Gesellschaft ist von einer zu großen Gefahr bedroht, als daß sie Ausnahmen zulassen könnte.

#### Das Verhalten bei der Zwillingsgeburt selbst.

Merken die Frauen, die bei einer Geburt helfen, daß dem ersten Kinde ein zweites folgt, so sagen sie voller Furcht: „Es ist unschicklich! Es ist unschicklich! Seht, wir sind Menschen!“<sup>1)</sup> D. h. solche, die mit der Angelegenheit nichts mehr zu tun haben wollen, die sich davor hüten müssen. Sie verlassen aus diesem Grunde sogleich das Haus. Ist eine ältere Frau aus der näheren Verwandtschaft nicht anwesend, so wird die Sippe benachrichtigt, damit sie weiter Rat schaffe. Häufig bleibt auch eine ältere Witwe, die keine Kinder mehr zu erwarten hat, zurück und leitet die Geburt. Sie wird aber am gleichen Tage gegen die mancherlei Gefahren der Zwillingsgeburt durch eine Medizin gefestigt. Sie ist an sich schon wegen ihres Alters minderen Gefahren ausgesetzt als jüngere Personen. Nach der Besprengung kann sie ohne Gefahr für sich und andere die Bedienung der Zwillingseltern übernehmen. Kann die Verwandtschaft eine ältere Frau nicht stellen, so muß der Häuptling für eine solche sorgen. Als Dankzahlung erhält sie von den Eltern nach Abschluß ihrer Dienste ein Schaf.

Im Unterschied von diesem Brauch, der im Oberland besteht, ist in der Ebene die Hebamme (*unñago*<sup>2)</sup>) weiter bei der Geburt zugegen. Sie überwacht auch später die Reinigungszeremonien<sup>3)</sup>.

Für die Zwillingseltern müssen sofort strenge Maßnahmen getroffen werden, die sie von der Gebundenheit, in die sie geraten sind, lösen, sie vor einer Wiederholung der Zwillingsgeburt bewahren, und die Bewohner des Dorfes und die Verwandten vor ihren unheilvollen Auswirkungen sichert.

Die Zwillingseltern verlassen am Tage der Geburt mit den *ipasa* das Dorf und suchen in einer Feldhütte, die weit abseits vom Dorfe liegt, Unterkunft. Diese dient nun als Isolierhütte. Die Hütte wird von den Verwandten schnell errichtet, oder die *unñago* weist ihnen eine leer-

gefunden hat, sich lauten, lärmenden Wesens enthalten. Sie darf, wo andere Leute arbeiten, nicht mit Worten grüßen, sondern mit dem Kopfe und erhobener Hand.

<sup>1)</sup> *Mwiko! mwiko! tuli bandu! Mwiko*, das ich mit „es ist unschicklich“ übersetze, bedeutet eigentlich: Meidung aus religiösen und magischen Gründen.

<sup>2)</sup> *unñago* „Hebamme, Lehrante, Ritenante“ ist gewöhnlich eine Frau, die über das Alter hinaus ist, in dem sie Kinder gebiert. Sie darf aber noch nicht im Greisenalter sein. Häufig wird im Sprachgebrauch *unñago* und *unganga* „Medizinmann“ verwechselt. Es ist hier nicht der Ort, eine genaue Untersuchung des Wortes *unñago* und der damit zusammenhängenden Worte und Begriffe zu geben.

<sup>3)</sup> Die mit der *ipasa* zusammenhängenden Zeremonien werden *ubunñago* genannt. Vgl. *unñago*. Sie sind alle religiösen bzw. magischen Charakters und werden in der Regel von einer *unñago* geleitet.

stehende Hütte als Aufenthaltsraum zu. Mann und Frau müssen getrennt voneinander leben. Deshalb wird die Hütte durch eine Zwischenwand in zwei gleiche Hälften geteilt, deren jede einen eigenen Ausgang hat. Die Zwillingskinder sind bei der Mutter. Ein Häuptling bleibt in der Regel in einer seiner Hütten. Manchmal wird die Isolierhütte von einem hohen Zaun umgeben, unter den man nur gebückt hindurchkriechen kann.

Vorhandene ältere Kinder bleiben für die Zeit der Aussperrung dort, wo man sie vor der Geburt untergebracht hat. Vieh, das noch in der Hütte ist, wird sogleich entfernt. War es draußen auf der Weide, so wird es nicht wieder in die Hütte getrieben, sondern des Nachts bei einem Nachbarn untergestellt. Im Falle, daß die Geburt draußen stattgefunden hat, kann das Vieh in die nicht verunreinigte Hütte hineingebracht werden.

Die weiteren Zeremonien werden nun von einer Ritenalte (*unnago*) überwacht. Nach Meyer und Mackenzie<sup>1)</sup> ist es ein Medizinnmann (*unganga*), der die Zeremonien leitet. Sie haben offensichtlich den Zeremonien in einer Gegend beigewohnt, wo das der Fall ist. In Nyiha, einer Gegend des Oberlandes, überwacht noch jetzt zumeist ein Medizinnmann die Zeremonien. Alle meine Gewährsleute erklärten mir aber zu wiederholten Malen, daß nur eine Ritenalte die Zeremonien leite. Sie empfangen allerdings ihre „Medizinen“ von einem Medizinnmann und gelte als dessen Vertreterin. Dieser Widerspruch ist z. T. ein terminologischer. Die Ritenalte wird vielfach mit *unganga* bezeichnet, während der Medizinnmann auch *unnago* genannt wird.

Unter Vorauszahlung einer Hacke oder eines Huhnes bittet man die *unnago* — falls sie nicht die Geburt leitete — zu kommen. Können die Verwandten aus irgendeinem Grunde die Ritenalte nicht rufen, so tut das der Häuptling als der Landeshüter. Ein Mann erhält von ihm den Auftrag: „Geh zur *unnago*, sie soll dem und dem Menschen das Laublager (zum Schlafen) ausbreiten“, d. h. das Nötige veranlassen<sup>2)</sup>.

Der Zwillingsvater darf die herbeigerufene *unnago* (nach Meyer) nicht frei ansehen, noch sie mit dem sonst üblichen „Komm näher“ einladen. Still, den Blick zur Erde gesenkt, sitzt er da. Die *unnago* sagt: „Meine Teilnahme.“ Der Mann antwortet: „Ja die Zweiheit.“ Die *unnago* fährt fort: „Meine Teilnahme! Gott ist auf dich herabgekommen! Meine Teilnahme! Gott hat dich ersehen! Schweige!“<sup>3)</sup> Der Mann antwortet wieder: „Ja die Zweiheit.“ Sie weist ihnen nun für die Zeit der Aussperrung die Hütte an.

Zur Sicherung der Beteiligten und als Einleitung der Zeremonien verabreicht die *unnago* den *bipasya* (Zwillingseltern und -kindern) eine Medizin. Sie hat eine Anzahl frischer Kräuter mitgebracht, die sie in einem Topfe zerreibt und mit Wasser anfeuchtet. Außerdem tut sie Medizinpulver hinein. Von diesem Aufguß tut sie etwas den Leuten ins Essen, gießt ein wenig auf ein Bananenblütenblatt und steckt es den *bipasya* in den Mund. Die neue Lagerstätte wird außerdem mit dieser Medizin besprengt. Danach erfolgt der Umzug in die Isolierhütte. Sie dürfen das notwendige Hausgerät mitnehmen.

Das Vieh bekommt gleichfalls von dieser Medizin. Die *unnago* tut sie in Hirsehefe mit Glaubersalz und schmiert davon jedem Tier ins Maul. Die Tiere werden außerdem mit dem Aufguß besprengt.

<sup>1)</sup> The Spirit-Ridden Konde, London 1925.

<sup>2)</sup> *Ali ndufumbo* „er ist auf dem Laublager“ wird von einem gebraucht, der sich in der Isolierhütte aufhalten muß. Derselbe Ausdruck wird auch von Mädchen gebraucht, die in der Erstmenstruation stehen. Während der Zeit müssen sie sich auch in einer Hütte aufhalten.

<sup>3)</sup> *Ndaga! Kyala akusololokile! Ndaga! Kyala akuganile! Batama!*



Die Verwandten und Nachbarn werden zu ihrem Schutze ebenfalls mit Medizin besprengt. Bei vielen Sippen wird diese Schutzmaßnahme außer acht gelassen. Allgemeiner ist eine „Räucherung“. Die *unñago* zündet ein Feuer an, in dessen Rauch ein jeder einen Augenblick zu verweilen hat. In einigen Landschaften werden nur die *bipasya* geräuchert. Alle diese Sicherungen finden am Tage der Geburt statt.

Für die Verwandten ist es notwendig, in den ersten Tagen nach der Geburt sich des ehelichen Umgangs zu enthalten. Das hat folgende Gründe: 1. Sie bekommen, wenn sie diese Meidung nicht beachten, selber Zwillinge. 2. Sie gefährden Leben und Gesundheit der Zwillingskinder. 3. Durch ihren ehelichen Umgang kann die ganze Aktion der *unñago* in Frage gestellt werden. Erst wenn die *bipasya* „gesichert“ sind, ist der eheliche Umgang für die Verwandten freigegeben.

Besonders ist diese Meidung zu beachten, wenn im Häuptlingshause eine Zwillingsgeburt stattgefunden hat. Ist dieses der Fall, so teilt man es den Verwandten mit den Worten mit (Meyer): „Der Häuptling ist im Hause<sup>1)</sup>.“ Oder: „Er (der Häuptling) hat seine Hände auf dem Rücken<sup>2)</sup>.“ Weiter heißt es: „Geht nicht an ihm vorbei, badet nicht<sup>3)</sup>“, d. h. übt keinen ehelichen Verkehr. Die Verwandten versichern dann, daß sie so lange warten wollen, bis die *unñago* „gestopft“, d. h. gesichert habe.

Nach einigen Tagen nimmt dann die *unñago* gekochten, festen Mehlbrei, in den sie Medizinpulver hineingetan hat. Daraus formt sie eine kleine, dicke Wurst. Des Nachts gräbt sie ein Loch und steckt sie hinein. Nun muß der Häuptling erst von einer Seite und dann von der anderen das herausstehende Stück der Wurst abbeißen. Haben die Verwandten gehört, daß der Zwillingsvater sich der *Kyengele*-Zeremonie unterzogen hat, so ist für sie der eheliche Umgang freigegeben.

Erkrankt eins der Zwillingskinder an Durchfall, oder stirbt es gar, so hat jemand aus der Verwandtschaft sich nicht enthalten. Aufgabe eines befragten Wahrsagers ist es dann, den Schuldigen zu finden. Gibt sich der Gefundene schuldig, so zahlt er zur Sühne ein Rind, weil „er an den Kindern vorbeigegangen ist<sup>4)</sup>“. Leugnet er, so greift man zur Giftprobe. Wird der Angeklagte durch diese freigesprochen, so stammt die Krankheit von Gott und ist ohne Zutun der Menschen entstanden.

In alter Zeit sollen alle Untertanen des betreffenden Häuptlings dieser Meidung unterworfen gewesen sein. Das ist heute nirgendwo mehr der Fall.

Das erste Kind — ganz gleich ob Knabe oder Mädchen — wird *Mbasa*<sup>5)</sup> oder *Kisya* (Ndali-Dialekt) genannt. Das zweite Kind heißt *Musindikila*<sup>6)</sup>.

Eine Geburtsanzeige an die beiderseitigen Großeltern, wie sie sonst im Falle einer Geburt üblich ist, erfolgt nicht.

### Das Verhalten in der Aussperrungszeit.

Die *bipasya* verweilen 1—3 Monate in der Isolierhütte. In der Ebene hält sich ein Häuptling etwa einen Monat darin auf, die anderen bis zu 3 Monaten. Im Oberland werden alle, was Dauer der Aussperrung angeht, gleich behandelt. Merensky<sup>7)</sup> berichtet, daß sie im Sommer (Trockenzeit) 2 Monate, im Winter (Regenzeit) aber 4 Monate in einer abseits erbauten Hütte hausen müssen. Diese Angaben treffen nicht zu. Neuerdings wird

<sup>1)</sup> *Untwa ali nñumba.*

<sup>3)</sup> *Mutankinde, mutagoge.*

<sup>5)</sup> *Der Zwilling.*

<sup>2)</sup> *Ali namaboko kuñuma.*

<sup>4)</sup> *Buno' atukindile utwanake jujo.*

<sup>6)</sup> *Der Begleiter.*

<sup>7)</sup> Merensky, Deutsche Arbeit am Nyasa, Deutsch-Ostafrika. Berlin 1894, S. 123. Für die Aussperrung sagt man auch: *bansonile mumo ndusono* „Sie haben ihn eingenäht in das Genähte“, d. h. sie haben ihn in die Umzäunung gesperrt.



die Zeit der Isolierung immer mehr verkürzt, wenn sie nicht schon ganz wegfällt.

Während der Zeit der Aussperrung haben die Zwillingseltern eine große Anzahl Rücksichten und Meidungen zu beachten.

Sie dürfen mit keinem Menschen verkehren. Es ist Aufgabe der alten Frau, die sie bedient, die Verbindung mit der Außenwelt herzustellen. Sie bringt ihnen auch das notwendige Essen. Sie rufen die Frau durch das Aufeinanderschlagen zweier Hölzer. In einigen Sippen dürfen sie sie auch herbeirufen. Lokal ist es, wenn sie mit ihr kein Wort wechseln dürfen. Nach Merensky haben nur solche Zutritt zu der Hütte, die selber als Zwillinge geboren sind. Doch übernimmt in der Regel auch dann eine ältere Frau die Bedienung, da erwachsene Zwillinge durch Ansteckung wieder Zwillingskinder bekommen könnten.

In einigen Sippen in Kukwe (Landschaft des Oberlandes) besteht folgende Abweichung: ein Knabe im Alter von 11—13 Jahren bedient den Mann, ein Mädchen etwa ebenso alt die Frau, oder ein kleines Mädchen bedient beide. Sie rufen die Kinder durch Aufeinanderschlagen zweier Hölzer herbei. Auf das Klopfen kommen sie herbei, stellen sich in einiger Entfernung hin und fragen nach dem Begehr des Rufenden. Die Kinder können auch einander aushelfen. Der Rufende muß leise sprechen. Notfalls kann der Mann auch vorübergehenden Frauen seine Wünsche mitteilen. Dabei sollen sie leise sprechen: „Wenn wir schreien, erschrecken die Kinder und sterben<sup>1)</sup>.“

Die Angehörigen haben die Ausgesperrten mit Nahrung zu versorgen und sich um deren Wirtschaft zu kümmern.

Wo Mann und Frau miteinander reden dürfen, geschieht es flüsternd mit vorgehaltenen Händen:

In manchen Sippen darf man Besuche empfangen und geschäftliche Angelegenheiten ordnen. Nur muß sich der Besuch dabei in einiger Entfernung von den Ausgesperrten aufhalten<sup>2)</sup>.

Ein Häuptling untersteht in der Regel auch all diesen Rücksichten. Aber die vollständige Isolierung läßt sich für ihn schwer durchführen. In der Ebene ist es so geregelt, daß der Häuptling sich allen Zeremonien unterstellt und eine kurze Zeit in der Isolierung ist. Weiter wird ihm ein Mann zur Gesellschaft und Kontrolle beigegeben. Die Ratsleute nehmen während der Zeit der Aussperrung die Landesgeschäfte wahr. Der Häuptling kann aber auch einen Stellvertreter ernennen, der für ihn die Zeit in der Isolierhütte verbringt, während er selber sein normales Leben weiterführt.

Im Oberland muß der Häuptling sich wie alle anderen allen Meidungen und Rücksichten unterwerfen, darf aber Streitsachen schlichten. Die Parteien finden sich auf dem Platze vor der Isolierhütte ein, müssen aber immer in gewisser Entfernung vom Häuptling bleiben. Von jeder Partei verkehrt ein Sprecher mit ihm. Durch diesen Sprecher teilt er auch seinen Urteilsspruch mit.

Bricht während der Zeit der Isolierung ein Krieg aus, so muß der Häuptling sofort von allen Gebundenheiten befreit werden, damit er seinen Pflichten als Landesherr nachkommen kann. Wenn irgend möglich, vermeidet man den Kampf. Jedenfalls beginnt keine Häuptlingschaft in dieser Zeit von sich aus den Krieg.

Ein gewöhnlicher Mann kann im Kriegsfall, sofern er sich am Kampfe beteiligen will, sofort von allen Gebundenheiten der *ipasa* gelöst werden.

<sup>1)</sup> *Linga tukulata abana bisakuhomaka bisakufwa.*

<sup>2)</sup> Grußwort dabei ist vielfach: *Ndaga ulusapano* „Meine Teilnahme, das Gebären“, d. h. die Zwillingsgeburt.

Tötet er dann noch einen Gegner im Kampfe, so ist „er selbst voll hergestellt“<sup>1)</sup>).

In einzelnen Gegenden dürfen die Zwillingsealtern nur während der Nacht die Hütte verlassen. Es ist aber nur erlaubt, wenn sie von niemandem dabei gesehen werden und dann auch nur für kurze Zeit. Dort, wo das Hinausgehen am Tage erlaubt ist, bestehen lokal folgende Einschränkungen: Sie gehen rückwärts und bedecken sich mit einer Matte, damit sie niemand von vorne sieht. Dabei dürfen sie keine Viehweide betreten. Sehen sie vor sich Leute, so winken sie mit der Hand, d. h.: gehe weg! Du darfst uns nicht sehen<sup>2)</sup>. Dagegen kann die Pflegerin die Zwillingskinder nach draußen bringen und dort mit ihnen spielen.

Vom Essen, das ihnen gebracht wird, darf nichts übrigbleiben. Etwaige Speisereste sind in einer Grube zu verscharren. Anderswo kann die Betreuerin sie auch verzehren. Das Essen darf nur zugedeckt gekocht werden. Vom Bananenbrei nehmen sie nur aus der Mitte. Der vom Rand wird weggeworfen. Der Mann bekommt zuerst das Essen, danach die Frau.

Für die *bipasya* ist das Milchtrinken verboten<sup>3)</sup>. Dieses Verbot kann die *umhago* durch Freigabe einer nur für die Zwillingsealtern bestimmten Kuh rückgängig machen. Da die Erlaubnis schwierig zu bekommen ist, so erwirken sie nur wenige. Diese freigegebene Kuh darf nur — auch nach Aufhebung der Sperre — vom Zwillingstvater gemolken werden. Andere dürfen ihre Milch nicht trinken. Trinken die *bipasya* Milch ohne Freigabe der Kuh, so gibt dieselbe Wasser statt Milch und bleibt allmählich ganz stehen.

Das Verbot, Bier zu trinken, gibt es nicht überall. Z. B. ist es in der Ebene frei.

Das Fleischessen ist in vielen Sippen erlaubt. Einer aus der Ebene sagte mir: „Fleisch können wir essen, denn es ist von einem toten Tier.“ Wo der Genuß von Fleisch verboten ist, da kann es der Medizinnmann freigeben. Der Zwillingstvater stellt das Tier, eine Kuh oder ein Schaf oder ein Huhn. Der Medizinnmann oder sein Stellvertreter schlachtet das Tier, weidet es aus und streut Medizinpulver darauf. Alsdann kommt der Zwillingstvater aus der Hütte und „starrt“ das Fleisch an. Dann geht er in die Hütte zurück. Von dem Fleisch bekommt er ganz wenig. Ist es ein Schaf, so erhält er nur den Fettschwanz. Alles andere nimmt der Medizinnmann. Aber von jetzt ab dürfen die Zwillingsealtern Fleisch essen.

Man läßt sich auch die Haare wachsen. Das scheint einen Zustand des „aus der Ordnung-Seins“ darzustellen.

Gemeinsames Essen zwischen Mann und Frau, das sonst auch nicht üblich ist, ist in dieser Zeit ganz unmöglich. Jeder ißt allein.

Unter keinen Umständen dürfen sie sich in stehendem oder fließendem Wasser baden. Vielmehr schöpfen sie sich das Wasser, um sich zu Hause oder abseits der Schöpfstelle zu waschen. Ist es nicht erlaubt, tagsüber die Hütte zu verlassen, so bringt ihnen ihre Pflegerin das Wasser.

Während der Zeit der Isolierung ist naturgemäß jeder eheliche Umgang zwischen Mann und Frau verboten. Meyer berichtet nun, daß es davon Befreiungen gibt. Ein Polygamist kann sich den ehelichen Umgang mit einer seiner Frauen durch die Zahlung einer Kuh an deren Vater erwerben. Mit der Gabe einer Kuh an den Schwiegervater verbindet er die Bitte: „Ich möchte mir dein Kind holen, um bei ihr einzugehen.“ Nach erhaltener Zustimmung kann er mit der Frau ehelichen Umgang pflegen. Die Kuh aber kann er niemals — auch bei einer späteren Erb-

<sup>1)</sup> *Amalile ipaswile mwene.*

<sup>2)</sup> Nach einer schon fast verschwundenen Sitte verbarg sich eine Frau, die eben geboren hatte, mehrere Tage in ihrer Hütte.

<sup>3)</sup> *-singula ulukama.*



teilung nicht — zurückfordern. Was Meyer hier berichtet, ist in anderen Gegenden unbekannt.

Tritt das Unglück ein, daß eins der Zwillingse Eltern stirbt, so wird das Begräbnis etwas anders als gewöhnlich gestaltet. Die Leiche wird in das Dorf gebracht, wo sich die Menschen, wie es sonst auch üblich ist, versammelt haben. Eine laute Trauerklage darf aber nicht stattfinden. Nachdem das Grab gegraben ist, findet unter einem daneben errichteten Schutzdach die übliche Leichenöffnung statt<sup>1)</sup>. Der verbleibende Teil des Elternpaares ist beim Begräbnis nicht zugegen und sieht von weitem aus einem Versteck zu. Nach Beendigung der Trauerfeier kehrt er in die Hütte zurück.

Merken Mann oder Frau, daß es mit einem von ihnen zu Ende geht, so können sie gegen angemessene Entschädigung die Sperre von der *unhago* aufheben lassen. Der Sterbende wird „reingemacht“. Alsdann findet das übliche Begräbnis ohne jede Einschränkung statt.

Stirbt während der Zeit eins der Zwillingskinder, so wirft man die Leiche in den Busch oder scharrt sie still ein. Eine Totenklage ist verboten. Sie würde nur den Tod auch des anderen Kindes zur Folge haben. Aus demselben Grunde ist auch beim Tode eines erwachsenen Zwillinges die Totenklage verboten. Nach dem Tode des Kindes bleiben die Eltern weiter in der Feldhütte bis zur Schlußfeier.

In der Zeit der Isolierung bauen die Angehörigen den Zwillingse Eltern eine neue Wohnhütte, denn in die alte, in der die Unglücksgeburt stattgefunden hat, dürfen sie nicht mehr zurückkehren.

#### Die Entlassung aus der Isolierhütte.

Um das Übel zu beseitigen, genügt nicht die Zeit der Aussperrung. Hinzu kommen Reinigungszeremonien, die die *bipasya* wieder in den normalen Zustand versetzen sollen.

Im Folgenden beschreibe ich diese Entlassungszeremonien nicht im Zusammenhang, da die Sitten in den verschiedenen Sippen sehr stark voneinander abweichen. Wir folgen in unserer Darstellung dem Laufe der Handlungen.

Zumeist werden vor der Schlußfeier keine weiteren Zeremonien ausgeführt. Eine Ausnahme besteht in einer Gegend des Oberlandes. Kurz bevor Bier für die Endfeier gebraut wird, sucht der Medizinnmann — hier handelt es sich um einen solchen — eine frisch geriebene Blattmedizin. Die Verwandten und Nachbarn versammeln sich mit ihren Kindern. Die frische Medizin tut er in einen Topf. Von dieser Medizin gibt er jedem Kinde etwas in die Hand. Danach wäscht er allen, die dort versammelt sind, die Hände. Darauf sagt er zur Zwillingsmutter: „Gehe, bade dich, und öle dich ein!“ Nach dieser Handlung erfolgt die Aufforderung zum Bierbrauen. Es handelt sich hier um eine Einleitungszeremonie.

Im Allgemeinen ist es so: die *unhago* hält den Zeitpunkt der Entlassung für gekommen und geht zum Häuptling, um es ihm mitzuteilen und die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft zu beantragen.

Zur Vorbereitung auf den Tag des „Entlassenwerdens“<sup>2)</sup> oder des „Zerschlagens des Kürbisgefäßes“<sup>3)</sup> wird auf Veranlassung der *unhago* viel Bier gebraut. Sie sagt: „Sammelt Hirse (zum Brauen)! Eine große Arbeit ist da! Der Häuptling (in diesem Falle handelt es sich um einen solchen) soll nicht immer im Hause (eingeschlossen) sein. Er soll herauskommen. Er soll sein Feld wieder bestellen, wie andere es tun. Bringt ihn heraus!“

<sup>1)</sup> Man will durch die Leichenöffnung die Todesursache feststellen, d. h. ob der Tod durch Gott oder eine zauberische Einwirkung verursacht wurde.

<sup>2)</sup> *bwa kusosya*; *bwa kusoka kunja*.

<sup>3)</sup> *bwa kugogela imbale*.



Bringt Brennholz herbei!“ An manchen Stellen darf das Bier nur von Frauen und Kindern gebraut werden.

Ist das Bier gebraut, so wird der Tag des „Herausgehens“ bekanntgegeben. Im Kukweland ist es Brauch, daß am Vorabend die angesehenen Sipplglieder und die Dorfältesten sich beim Häuptling versammeln, wo sich auch der Medizinmann eingefunden hat. Die Versammelten setzen sich nun ohne Häuptling — der ist noch in der Isolierhütte — zusammen und trinken Bier. Dabei bespritzt der Medizinmann die ganze Gesellschaft mit heißem Wasser, in das er Medizin hineingetan hat.

Am Entlassungstage versammelt sich eine riesige Menschenmenge (nach Meyer). Die Männer erscheinen mit Speer und Schild. Die Frauen trillern vor Freude, weil es Bier und Fleisch gibt. Das Bier wird, wenn es sich um einen Häuptling handelt, dorfwaise ausgegeben und getrunken. Die Großen sagen dann wohl der *unñago* (oder dem Medizinmann) — sie selber dürfen ja nicht zum Häuptling gehen: „Laßt uns doch dem Häuptling den Wohlgeruch eines Rindes bereiten<sup>1)</sup>.“ Alsdann geht die *unñago* hinein und es entwickelt sich nun folgendes Zwiegespräch: die *unñago*: „Suche etwas, um die Scherbe (zum Kochen) duftend zu machen.“ Der Häuptling lehnt ab und sagt: „He! Woher soll ich es nehmen? Sie sollen sich selbst etwas suchen!“ Die *unñago*: „Wozu hast du denn die Leute zusammengerufen? Sollen sie nur Biersatz trinken?“ Der Häuptling: „Hi! Daß ihr noch erregt werdet! Ich will lieber im Hause sterben!“ Die *unñago*: „Hi! Du solltest als Häuptling im Hause sterben! Suche nur etwas Kleines, sei es auch nur ein elendes Kalb.“ Der Häuptling: „Meinetwegen, es sei.“

Nun gibt er den Auftrag von dort und dort ein Kalb oder Rind zum Schlachten zu holen. Das Fleisch verteilt häufig der Häuptling selber. Nachdem Medizinpulver auf das Fleisch gestreut worden ist, wird es geröstet oder gekocht verzehrt. Für Abwesende darf man ein Stück Fleisch mitnehmen. Schwangere Frauen, die noch niemals geboren haben, dürfen wegen zu großer Ansteckungsgefahr nichts von dem Fleisch genießen. Sie bestreichen sich die Ellenbogen damit. Arme Leute schlachten selten ein Rind. Läßt man ein Schaf zum Schlachten holen, so muß es vom Medizinmann oder dessen Stellvertreter geschlachtet werden. Der erhält auch das ganze Fleisch. In einigen Gegenden verlangt es der Brauch, daß ein Schafsböck geschlachtet wird. Das Blut des Tieres benutzt der Medizinmann zur Medizinbereitung.

In mehreren Sippen des Kukwelandes besteht folgende Sitte: Am Morgen des „Herauskommens“ versammeln sich die jungen, unverheirateten Burschen und Mädchen, um Brei zu essen, in den Medizin hineingetan worden ist. Sie sagen dabei: „Durch diese Rite bereiten wir die, die im Hause sind, zu. Damit, wenn sie nach draußen kommen, wir uns mit dem, der herauskommt, nicht nur so begrüßen. Er soll sehen, auch wir sind im Innern Schwere (Gesicherte)<sup>2)</sup>.“ Haben sie den Brei gegessen, so formt sich jeder aus Maismehl ein Kügelchen. Jeder legt seins unten auf die Erde hin und bestreicht es mit Medizinpulver. Dann knien sie hin und heben es mit dem Munde auf. In der Regel findet dieses Essen auf einem Wege statt.

Während der ganzen Zeit ist die *unñago* im Hause bei den *bipasya*. Von dem Rind, das draußen getötet worden ist, wird ein Stück Fleisch

<sup>1)</sup> D. h. er soll für die feiernde Menge ein Rind schlachten lassen.

<sup>2)</sup> *Bo buñago ubu bikuñagula aba bali nñumba, ukuti linga bikusoka panja tungisakuponyaga nagwe itolo, fikuti age nanuswe tuli basito munda.* — *ñagula* „Zeremonie ausüben“, d. h. die bislang Ausgesperrten sind nicht mehr Träger der Infektion.

für die große Rite im Hause gekocht. Die draußen Stehenden werden sodann vom Zwillingsvater auf Geheiß der *unñago* mit heißem Medizinwasser besprengt. Anderswo erfolgt dieses Besprengen erst nach dem Rasieren.

Örtlich ist folgender Brauch: Am Morgen hat die *unñago* eine aus Kräutern und Blättern zusammengesetzte Medizin zubereitet, die zweimal kochen muß. Ist die Medizin fertig, so ruft sie alle Anwesenden zusammen, während das Elternpaar noch in der Hütte ist. Alle umstehen die *unñago*, die in die kochende Medizin noch einen Schuß Bier hineintut. Dann nimmt sie einen Schluck Bier und sprüht ihn über den Topf aus. Unter großem Getriller, Gejohle und Gekreische tunkt sie nun einen Reisigbesen in die heiße, kochende Medizin und schlägt sich selbst zuerst an die Beine und dann fortgesetzt an die Beine der Umstehenden. Dieses Besprengen ist von einem zweiten zu unterscheiden, das wir auf S. 204 behandeln.

Ist die Medizin ausgesprengt und der Topf leer, so drängen sich die Anwesenden noch einmal um die *unñago*, um mit einer zweiten Medizin geschützt zu werden. Sie besteht aus einem grünen Blätterpulver. Und zwar bekommt jeder einen Strich davon an die Stirn. Viele nehmen sich von der Medizin auch etwas mit nach Hause, um auch die Abwesenden bestreichen zu können.

In Kukwe besteht nun noch folgende Sitte: die *unñago* nimmt den Zwillingsvater und geht mit ihm zur Zwillingsmutter. Sie breitet Matten aus, auf denen Mann und Frau in ihrem Beisein kohabitieren. Kommt die Vereinigung zustande, so bedeutet das, daß die Riten gelungen sind und das Ehepaar aus der Gebundenheit gelöst werden kann. Kommt sie nicht zustande, dann wird die ganze Zeremonie durch die *unñago* abgeblasen. Sie sagen dann: *ubunñago bufubile* „die Zeremonie ist zerstört“. Dann findet sie noch einmal statt.

In den Topf, in dem das Fleisch mit dem Bananenbrei kocht, tut die *unñago* (während Mann und Frau kohabitieren) Medizinpulver hinein. Dann nähert sie sich dem Ehepaar, das noch unrein ist, denn es hat noch nicht gebadet, und sagt: „Nehmt den Bananenbrei.“ Es handelt sich um Bohnen- und Bananenbrei mit Fleisch. Sie waschen sich die Hände und essen nun zum erstenmal zusammen, „um miteinander bekannt zu werden“. Auch trinken sie zusammen Bier. Die *unñago* hat außerdem zwei Päckchen Bananenbrei mit Fleisch gemacht. Eins für den Mann, das andere für die Frau. Der Inhalt des Päckchens heißt *ibalaga* — Vergrößerungsform von *imbalaga* „Bananenbrei“. In ihm befindet sich, so sagen die Leute, der ganze Schmutz der Zwillingsschaft. Über die weitere Verwendung dieses Breis s. S. 207.

Danach werden Beiden die Haare rasiert. Sie baden und ölen sich ein. Die Frau bekommt einen neuen Bastschurz, und der Mann ein neues Tuch. Auch die Kinder werden gebadet und eingeölt. Sie sind alle zusammen in der Hütte, aber dürfen noch nicht hinaus. Eine jüngere Schwester der Frau hat die Betreuung eines der beiden Kinder übernommen. Die übrigen Familienangehörigen dürfen sich noch nicht nähern. Soweit der Brauch in Kukwe.

In der Ebene ist es vielfach Brauch, daß ein besonders geschätzter Verwandter des Zwillingsvaters durch ein Waffenspiel mit Speer und Schild das „Herausführen“ einleitet.

Anders in der Gegend von Rungwe. Während die Menge draußen trinkt, tanzt und ißt, beginnt die *unñago* mit den Zwillingseltern die Reinigungszeremonien. Mit den *bipasya* geht sie an ein fließendes Wasser. Sie nimmt mit sich ein Kürbisgefäß mit Bier, in das sie eine Medizin getan hat und eine Klapper. Am Wasser angekommen, setzt sie Mann und Frau



vor einem großen Stein ins Wasser mit dem Gesicht dem Abfluß des Wassers zugewandt. Auf den Stein stellt sie das Kürbisgefäß. Dann reißt sie Gras aus und legt dieses als Kranz herum bis hin zu den Eltern. Sie ergreift nun einen Stein und zerschlägt die Kalabaß und klappert mit der Klapper. Dazu singt sie mit Fistelstimme: „Gott gehe fort! Gehe dort hin, woher du gekommen bist! Gehe ins Kondeland, gehe sonstwo hin<sup>1)</sup>!“ Dabei reißen *unniago* und Zwillingsealtern den Graskranz auseinander. Das Wasser trägt das Gras fort. Danach baden die Zwillingsealtern.

Aus einer anderen Gegend des Oberlandes wird berichtet, daß, ehe der Tag des „Heraustuns“ gekommen ist, den Zwillingsskindern und den Kindern, denen am Vortage die Hände gewaschen wurden (s. S. 201), die Kopfhare abrasiert werden. Am Entlassungstage sollen schon alle kahlköpfig sein.

In der Regel erfolgt aber das Rasieren am Tage der Entlassung und ist ein Teil der Zeremonien, die vor der Erstbegrüßung ausgeführt werden. Die *unniago* rasiert den *bipasya*, den nächsten Verwandten und Nachbarn die Haare ab. Danach gehen sie — die *bipasya* sind noch in der Hütte — zum Fluß, baden dort, ölen sich ein und kommen dann zurück.

Interessant ist eine Schilderung, die Merensky<sup>2)</sup> von dieser Zeremonie gibt. „Der Nachbar, ein Verwandter, will sich nicht rasieren lassen, es sei ihm denn ein Rind gegeben. Die Rinder sind doch gestorben. Tut's denn eine Hacke nicht? Nun fehlt aber die Hacke. Die Eltern der Zwillinge haben keine. Der Häuptling muß wieder einmal aushelfen und läßt eine Hacke holen.“ Solches Weigern ist aber kaum möglich. Wer sich weigert, der wird einfach gezwungen.

Weiter berichtet Merensky: „Der Nachbar kann aber doch nicht an der Feier teilnehmen, denn ein frohes Familienereignis steht ihm bevor, und seine Teilnahme am heutigen Fest könnte Unglück auf seine Frau bringen. Sein jüngerer Bruder muß sich statt seiner rasieren lassen.“ Es kann also ein Stellvertreter geschickt werden.

Im Anschluß an das Rasieren wird dann erst in manchen Gegenden das Bier getrunken. Die Kinder bekommen dabei etwas Bierbrei zum Lecken.

Lokal ist es, wenn Frauen kein Bier trinken dürfen.

Die nun folgende Zeremonie wird in der Gegend von Rungwe geübt. Inzwischen hat die *unniago* ihre Medizinen gekocht und alles strömt dorthin, wo sie die Medizinen stehen hat. Mit einem Pinsel aus Bananenblättern werden nun alle mit der heißen Brühe besprengt. Sodann stellen sich alle mit dem Rücken der Isolierhütte zugewandt auf. Die *unniago* gibt dem Zwillingsvater den Medizintopf. Dieser schleicht sich heraus und besprengt alle mit der Medizin. Dann geht er wieder in die Hütte. Bald kommt er heraus in gebückter Haltung rückwärts gehend, wobei er ruft: „Ich bin gereinigt.“ Sie antworten darauf: „Du hast uns geschlagen.“ Er geht wieder in die Hütte. Plötzlich schreien alle: „Der Feind ist da!“ und laufen davon. An der Tür wartet eine Frau, die der Zwillingsmutter ein Kind abnimmt und auch den Laufenden zusammen mit den *bipasya* folgt. Nach 300—400 Schritten kehren alle um. Dann erfolgt die erste Begrüßung mit den bislang ausgesperrten Zwillingsealtern.

Anderswo im Oberland werden die *bipasya* im Anschluß an das Rasieren zu einem zweiten Besprengen herausgelassen. Dabei handelt es sich um folgende Sitte: Männer und Frauen stellen sich in zwei Haufen in der Nähe der Isolierhütte auf. Alle stehen mit dem Rücken den *bipasya* zugewandt da. Die *unniago* geht zur Hütte und reißt den Zaun (s. S. 197)

<sup>1)</sup> *Kyala ubukage! ubuke kuno ufumile! ubuke ku ngonde! ubuke kugu?*

<sup>2)</sup> Merensky a. a. O. S. 124.



ein und flüstert dem Mann zu, er soll herauskommen. Er kommt in gebückter Haltung mit dem Speer in der Hand heraus. Seine Frau folgt ihm in gleicher Haltung, ein Kind tragend. Ihre Schwester trägt das zweite Kind. Die *unhago* ruft der Menge zu: „Sie sind gekommen.“ Sofort macht die Menge kehrt und bricht in einen langen Schrei aus. Da machen die drei mit den Kindern kehrt und laufen in die Hütte zurück. Der Mann schließt die kleine Bambustür. Jetzt kommt der jüngere Bruder des Mannes und stößt mit einem Speer die Tür um. Dabei ruft er: „Kommt heraus.“ Nun springt der Mann heraus, in der Linken einen Schild, in der Rechten eine Grasfackel haltend. Er läuft dann, so schnell er kann, durch die Menge. Ihm folgt die Frau mit dem Kinde auf dem Rücken. In der Hand hält sie einen Korb als Zeichen ihrer Frauenschaft. Ihre Schwester trägt das zweite Kind. Die Menge folgt ihnen unter großem Freuden-schrei. Beim Laufen versuchen die jungen Burschen dem Manne den Schild aus der Hand zu reißen. Er läuft eine Strecke weit und kehrt dann mit der Frau noch einmal in die Hütte zurück. Alsdann kommt die *unhago* und führt die *bipasya* endgültig aus der Hütte heraus.

Inzwischen hat sich die Menge vor der neuerbauten Hütte versammelt. Die Zwillingseltern nehmen Platz. Die *unhago* breitet vor ihnen ein Bananenblatt aus. Darauf stellt sie Bier, Bohnen und Bananen und richtet alles zum Essen her. Die anderen Frauen gehen ihr dabei zur Hand. Nun drückt sie dem Mann einen Rührstengel in die Hand. Mit ihm rührt er das Bier um, während einer nach dem andern aus der Verwandtschaft des Mannes herantritt, zuerst die Männer und dann die Frauen und Kinder, einen Schluck Bier trinkt und ein wenig ißt. Damit wird die Eßgemeinschaft, die ja zugleich Ausdruck der Lebensgemeinschaft ist, mit den bisher Ausgeschlossenen wieder hergestellt. Der Mann ißt noch nichts. Erst zum Schluß essen die Zwillingseltern auch etwas. Dadurch ist der Lebenskreis der Sippe und Nachbarschaft wieder voll intakt. Die bisher Isolierten können jetzt in die neue Hütte ziehen. Einige Tage später wird die Frau durch ähnliche Zeremonien in die Lebensgemeinschaft ihrer Sippe wieder aufgenommen.

Wo die hier erwähnte Zeremonie geübt wird, fehlt die auf S. 207 beschriebene, die denselben Sinn hat.

In einer anderen Gegend des Oberlandes ist die Sitte etwas abgewandelt. Die Verwandten stellen sich zur Begrüßung in einem Kreis auf. Der herbeigerufene Zwillingsvater setzt sich auf einen Schemel in ihre Mitte, seine Frau ihm zur Seite. Zwischen seinen gespreizten Beinen steht ein Grastopf mit Bier. Jetzt tritt ein Verwandter vor ihn hin und grüßt mit den Worten: „Du bist hinausgegangen<sup>1)</sup>!“ Der Zwillingsvater hält die Hand vor den Mund und schweigt. Der Verwandte grüßt zum zweitenmal. Nun antwortet er mit Kopfnicken. Auf wiederholtes Grüßen antwortet er endlich: „Ja, es geht dir gut!“ Danach nimmt er aus dem Grastopf einen Schluck Bier, den er aber nicht herunterschluckt. Er reicht den Biertopf dem, der ihn grüßt. Der nimmt einen Schluck, den er auch wirklich trinkt. Während der andere trinkt, spuckt der Zwillingsvater seinen Schluck aus<sup>2)</sup>. Genau dieses wiederholt sich bei allen Grüßenden. Eine verheiratete Frau, die noch nicht geboren hat, trinkt nicht mit. An ihrer Stelle tupft ihr Mann ins Bier und bestreicht ihr die Ellenbogen als Zeichen ihrer Teilnahme.

<sup>1)</sup> *sokile* Perfektum von *-soka* „hinausgehen“, alte, nicht mehr gebräuchliche Grußform. Sie wird stets ohne Subjektpronomen gebraucht.

<sup>2)</sup> Diese Zeremonie heißt *ifumbila* von *-fumba* „in den Mund nehmen und nicht verschlucken“. Abgeleitet: „eine Sache aufbehalten“. *Afumbanigwe, ali kabili* „ihm ist etwas aufbehalten worden, er ist zweifach“, sagt man bei Mitteilung einer Zwillingsgeburt über den davon Betroffenen.

Inzwischen ist es Abend geworden und es kommt zum Fackellauf. Man sagt zur *unñago*: „Der Tag ist fortgeschritten, mache die Medizin brennen<sup>1)</sup>.“ Sie setzt nach dieser Aufforderung einen großen Topf Wasser aufs Feuer mitten auf einem freien Platz. In das heiße Wasser tut sie Medizin hinein. Dann stellen sich Männer und Frauen auf und beginnen einen Reigen. Währenddessen ergreift die *unñago* einen Reisigbesen und besprengt alle mit heißem Wasser mit den Worten: „Möchten euch die Beine nicht wehtun<sup>2)</sup>.“ Wird einer von dem heißen Wasser verbrüht, so sagt man von ihm: „Er ist ein Zauberer! Mit Hilfe der Zauberei stiehlt er Wasser! Darum ist er verbrannt<sup>3)</sup>.“ Das ist ein untrügliches Erkennungszeichen für Geheimzauberer.

Nach dieser Zeremonie ist man gegen die Folgen der Zwillingsgeburt gesichert. „Wir sind fest geworden, wir haben uns abgebrüht<sup>4)</sup>.“

Kann eine Frau an dieser Zeremonie aus irgendeinem Grunde nicht teilnehmen, so schmiert sich ihr Mann etwas von dieser Medizin an seine Stirn. Daheim berührt sie mit ihrer Stirn die seine und auch sie ist „festgeworden“. Oder er nimmt etwas Medizin in die Hand mit für seine Frau.

Dann folgt der Fackellauf. Man ruft der *unñago* zu: „Tue den Menschen heraus, damit wir mit ihm laufen können<sup>5)</sup>.“ Alle stellen sich mit dem Rücken der Türe zu auf: Die *unñago* holt den Zwillingsvater heraus, wobei sie den Leuten zuruft: „Macht Platz.“ Ist er draußen, so wenden sie sich alle zu ihm hin und rufen: „Du hast uns geschlagen! Du hast uns mit Feuer geschlagen<sup>6)</sup>.“ Er antwortet: „Ich bin ganz rein<sup>7)</sup>.“ Darauf verschwindet er wieder in die Hütte.

Alsdann stellen sich die Anwesenden in zwei Reihen auf. Der Zwillingsvater bekommt ein Bündel Gras in die Hand, das angezündet wird. Er stürzt mit der Fackel in der Hand nach draußen, gefolgt von der Frau mit den Zwillingen. Dabei verhalten sie sich ganz schweigsam. Die Menge folgt mit großem Geschrei und Trillern der Weiber. Sie rufen: „U kwi! gehe (die Krankheit) fort nach Hause! Gehe fort! Gehe dort hin, wo du hergekommen bist<sup>8)</sup>!“ Dann kehren sie in ihr Dorf zurück. Nach dieser Zeremonie dürfen die Zwillingsehtern wieder im Dorfe wohnen.

Nach Mackenzie<sup>9)</sup> verläuft diese Zeremonie ein wenig anders. Der Medizinmann nimmt ein Grasbündel vom Dach, zündet es an und gibt es dem Zwillingsvater in die Hand. Der stürzt damit aus dem Hause, gefolgt von der Menge. Er kehrt bald um und empfängt ihren Gruß mit der Hand auf dem Munde. Dann folgt die Zeremonie des Biertrinkens (s. S. 205).

Die Schlußzeremonie kommt nach Mackenzie erst einen Monat später. In Gegenwart der schreienden Dorfbewohner und des Medizinmannes trinken Großeltern und Zwillingsehtern Bier. Dabei wird die Kalabaß zerbrochen. Alsdann werden sie mit Bier besprengt.

Den Teilnehmern an der Schlußfeier sagt man: „Unsere Teilnahme, das ihr mitgeboren habt<sup>10)</sup>.“

Der Medizinmann bricht nun auf, nachdem er ein Rind als Lohn empfangen hat. Die *unñago* bekommt eine Feldhacke.

Vereinzelt besteht noch die Sitte, einem Häuptling das Hacken freizugeben. Die Leute sagen (nach Meyer) zu dem Medizinmann: „Laß' den Häuptling wieder ackern. Er halte sich wieder im Freien auf. Er bestiele wieder seine Feldhacke<sup>11)</sup>.“ Alsdann holt er eine Hacke und hackt etwas

<sup>1)</sup> *Ubusiku bukindile, kosya unkota.*

<sup>2)</sup> *Amalundi gatababege.*

<sup>3)</sup> *Ali ndosi! anagaga amisi, fyobene apile!*

<sup>4)</sup> *Tuli basito! twipilile!*

<sup>5)</sup> *Unsoye umundu! tutumbe nagwe.*

<sup>6)</sup> *Gwatukoma! gwatukoma numoto!*

<sup>7)</sup> *ndi mwelu bubo.*

<sup>8)</sup> *Ukwi! buka kumwinu! buka ijagatege! buka kuno ufumile.*

<sup>9)</sup> Mackenzie a. a. O. S. 46f.

<sup>10)</sup> *ndaga mubasapene.*

<sup>11)</sup> *ulimisye umalafyale, aje kubwelu, ike ikumbulu.*



Erde auf mit dem Gesicht dem Rungwe zugewandt und dann in entgegengesetzter Richtung (s. S. 208). 'Die andern sehen zu und sagen zum Häuptling: „Wir haben dich hacken gemacht.“ In anderen Gegenden ist noch eine Reinigung des Viehs üblich. Es bekommt eine sichernde Medizin.

Auf S. 205 wurde eine Zeremonie beschrieben, die den Zweck hatte, die Wiederherstellung der Eßgemeinschaft symbolhaft darzustellen. Der Wiedereingliederung in die Sippe dient auch folgender Brauch, der weit verbreitet ist, obwohl er in Einzelheiten sehr abweichend geübt wird.

Ich bringe eine Beschreibung von dem Vorstellen bei den Familienangehörigen, wie es in der Rungwegegend üblich ist. Die Zwillingsmutter hat sich ihren Schwiegereltern bzw. Eltern nach der Entlassung aus der Isolierung vorzustellen. Die Mitglieder der betreffenden Familien sind vorher durch Medizinen „gefestigt“ worden. Die Zwillingsmutter wird auf diesem Gange von ihrem „Fürsprecher“<sup>1)</sup> begleitet. Der Fürsprecher trägt in der Hand einen Speer und treibt einen Ochsen vor sich her. Ihr Kommen ist vorher angemeldet worden. Die Familienglieder stellen sich auf und zwar mit dem Rücken dem Wege zugewandt, auf dem sie kommen werden. In dem Augenblick, in dem sie ankommen, drehen sich alle um und rufen ihr laut zu: „Du hast uns geschlagen! Du hast uns mit Feuer geschlagen!“ Danach überreicht sie dem Vater bzw. dem Schwiegervater einen Speer, der ihn in die Erde steckt. Nun kommt jene Trinkzeremonie, die wir auf S. 205 beschrieben. Die Frau spuckt das Bier aus, während die andern es herunterschlucken. Danach erhält die Frau Essen. Der mitgebrachte Ochse wird geschlachtet und das Fleisch verteilt. Der Fürsprecher bekommt das Rückenstück. Das Fleisch wird gleich zubereitet und verzehrt. Die Frau kehrt am selben Tage zu ihrem Manne zurück. Später geht sie zu einem längeren Besuch zu ihren Eltern.

In der Ebene geht der Zwillingsvater nur zu seinem Vater, während die Frau alleine zu dem ihren geht. Treffen sie zusammen, so ertönt der Ruf der Angehörigen: „Du hast uns geschlagen.“ Worauf der bislang Ausgesperrte antwortet: „Wir sind rein“<sup>2)</sup>. Nach dieser ersten Begrüßung trennt man sich. Am andern Tage wiederholt jedes seinen Besuch. Die Eltern haben in einer besonderen Hütte Essen bereitstellen lassen. Mann bzw. Frau holen das Essen aus der Hütte heraus und bewirten die Anwesenden. Danach ist die durch die Zwillingengeburt gestörte Gemeinschaft wieder hergestellt. Diese Zeremonie findet nicht dort statt, wo die auf S. 205 beschriebene üblich ist.

Eine etwas abweichende Darstellung gab mir ein Gewährsmann aus der Ebene, der selber Zwillingsskind ist. Nach ihm geht nur die Frau zu ihren Eltern. Am Treffpunkt hat man eine Bananenstaude mit einer Traube dran eingepflanzt. Die Frau bekommt Bier zu trinken. Für ihren Vater hat sie Bier und Fleisch mitgebracht. Ein Mann aus ihrer Verwandtschaft empfängt von ihr den Bananenbrei (s. S. 203), den sie mitgebracht hat. Den Brei ißt er auf. Er hat damit den „Schmutz der Zwillingengeburt gegessen“<sup>3)</sup> und bekommt dafür bezahlt. Am Treffpunkt ist eine kleine Hütte gebaut, in der sie sich aufhalten.

Wieder anders ist es im Kukweland. Am Morgen nach dem Entlassungstage ordnet die *unúago* an, daß Bananenbrei mit Fleisch gekocht wird. Beides ist am Vortage aufgehoben worden. Das Essen vermengt sie mit Medizinpulver. Aus dem Brei macht sie zwei Bündel, eins für den Mann und eins für die Frau. Der Mann geht damit zur Familie der Frau, während die Frau zur Familie des Mannes geht.

1) Gemeint ist der *umfusya*, der Vertreter ihrer Sippe in allen Angelegenheiten ihrer Eheschließung und Eheangelegenheiten gegenüber der Sippe ihres Mannes.

2) *Tuli belu*.

3) *alile ubunali bwa ipasa*.



Was wir im folgenden von dem Besuch der Frau berichten, das gilt genau so von dem Besuch des Mannes bei seinen Schwiegereltern.

Ist die Frau angekommen, so wird sie von dem Onkel des Mannes empfangen. Sie überreicht ihm den *ibalaga*. Beim Überreichen wenden Onkel und Nichte<sup>1)</sup> einander den Rücken zu. Zusammen mit dem Päckchen überreicht sie ihm einen Shilling oder eine Feldhacke. In Ausnahmefällen übergibt sie ihm wohl auch einen Ochsen. Dann drehen sie sich einander zu, indem die Angehörigen rufen: „Du hast uns geschlagen.“ Der Onkel, der den Brei empfangen hat, vergräbt ihn. Alle Anwesenden sehen dabei in Richtung des Rungwe. Nach der Überlieferung sind die Nyakyusa einst aus dieser Richtung her in das Land eingewandert.

Der Empfänger des *ibalaga* bekommt auch das Fleisch, das die *un'ago* am Morgen hat kochen lassen. Er muß es alleine essen, weil nur er den „schmutzigen Brei“ angefaßt hat.

Alle Anwesenden trinken dann Bier, in das die *un'ago* Medizin hineingetan hat. Sie trinken das Bier *fwe'fwe*, d. h. mit einem Grashalm. Die Zwillingsmutter holt Essen aus der dafür vorher bestimmten Hütte heraus. Sie selbst ißt und trinkt nichts davon, da sie noch nicht mit ihrem Mann gegessen hat. Sie nimmt aber ein Huhn und etwas Milch für sich und ihren Mann mit. Sie tut das alles, um zu zeigen: „Ich bin entkommen! Ich bin gereinigt! Gott hat mich gebunden<sup>2)</sup>!“ Dann geht die Frau nach Hause. Ist sie beim Dorfe ihres Mannes angekommen, so wartet sie, bis auch der Mann von seinem Besuch zurück ist. Ist der Mann eher da, so wartet er auf seine Frau. Sie essen dann und trinken zusammen. Um die Zeremonien zu beenden, sagen sie: „Wir sind entkommen, dem (Zorn) des Gottes, dem, was uns gebunden hatte<sup>3)</sup>.“ „Die Krankheit (der Zwillingsg Geburt) ist zu Ende, denn sie sind von der Medizin des Medizinmannes gekocht<sup>4)</sup>.“

#### Die nach der Entlassung zu beachtenden Rücksichten und Meidungen.

Nach diesen Entlassungsfeiern sind die schlimmsten Bindungen für die Zwillingse ltern weggefallen. Aber noch müssen sie eine Anzahl Rücksichten beachten, die in der Regel erst nach einer Eingeburt wegfallen. Durch eine Eingeburt ist der Nachweis erbracht, daß die Macht der Zwillingsg Geburt gebrochen ist.

Es handelt sich um folgende Rücksichten und Meidungen:

1. Die Frau soll sich nicht mit dem Vieh ihres Mannes abgeben. Auch Milch darf sie nicht trinken, außer der von der für sie freigegebenen Kuh (s. S. 200). Geht sie zu den Rindern oder trinkt sie von der für sie verbotenen Milch, so „zerstört“ sie die Rinder.
2. Sie darf weder fremde Kinder anfassen, noch dorthin gehen, wo gerade eine Geburt stattfindet.
3. Sie muß immer mit der Hand vor dem Munde reden.
4. Mit jungen Frauen, die noch nicht geboren haben, und deren Männern soll sie nicht zusammenessen<sup>5)</sup>.
5. Wo gefischt wird, da darf sie nicht zugegen sein, sonst würden die Fische sich fernhalten.

<sup>1)</sup> Nach der Verwandtschaftsauffassung der Nyakyusa handelt es sich um Schwiegervater und Schwiegertochter. Wegen der bestehenden Schwiegerschau dürfen sie sich nicht ansehen, auch wenn sie sich nach dem Überreichen umdrehen.

<sup>2)</sup> *Mbonile! nelwike! Kyala alimbini!*

<sup>3)</sup> *Tuponile ilya Kyala, ili lya tupini!*

<sup>4)</sup> *Imbungo jimalike, namanga bapile nunkota gwa nganga.*

<sup>5)</sup> In der Regel essen Männer und Frauen nicht zusammen.

6. Wo gesät wird, da soll sie nicht hingehen. Die Frucht würde sonst verderben. Besonders gefährdet ist die Hirse.

7. Trinkt sie zusammen mit andern Frauen, so muß sie es als Letzte tun.

8. Sie darf nicht ohne Zustimmung hinter den Rücken von Männern vorbeigehen. Sonst erfordert das die gute Sitte, die Zwillingsmutter aber muß es beachten. Nach Merensky übt sie die Rücksicht bei allen Menschen.

9. Sie geht nicht an ihrem Vater vorbei, ohne nicht eine Handvoll Staub über den Kopf geworfen zu haben.

Während die Zwillingsmutter alle diese Rücksichten und Meidungen beachten muß, wird dem Zwillingsvater nur eine gewisse Zurückhaltung auferlegt.

Hat der Zwillingsvater mehrere Frauen, so erkaufte er sich erst das Recht auf ehelichen Umgang mit ihnen durch eine Zahlung an deren Väter. In einigen Sippen darf er nur mit einer Frau (außer der Zwillingsmutter) nach Zahlung eines Lösegeldes verkehren. Die anderen Frauen berührt er erst nach eingetretener Eingeburt bei der Zwillingsmutter.

Eine Zwillingsmutter steht, wenn sie nach einer Zwillingsgeburt überhaupt nicht mehr gebiert, immer unter einem gewissen Banne, bis allmählich ihr Unglück doch in Vergessenheit gerät. Zu ihr sagt man wohl: „Du hast nicht empfangen, übe Rücksicht<sup>1)</sup>!“ „Gott ist deinetwegen erzürnt<sup>2)</sup>!“ Mackenzie<sup>3)</sup> berichtet, daß dieser Bann solange besteht, bis eine Eingeburt stattgefunden hat oder fünf Jahre verflossen sind. Auf alle Fälle bleibt an der Zwillingsmutter immer ein gewisser Makel haften.

Vereinzelt ist noch der Brauch zu finden — er ist schon fast ganz verschwunden — daß in solchem Falle die Sippe der Zwillingsmutter dem Manne eine andere Frau gibt, die für die Zwillingsmutter Kinder gebiert. Hat diese das dritte Kind geboren, so ist der Makel aufgehoben.

Es gibt Sippen, in denen erst nach der dritten Eingeburt der Bann wegfällt. Das erste Kind, das nach der Zwillingsgeburt geboren wird, heißt *Syola*, das zweite *Komba*, das dritte *Mwika*, das vierte *Kombolilo*. Von nun ab haben die Kinder keine besonderen Namen. Denn mit der Geburt des *Kombolilo* ist der Bann gebrochen.

Hat dieselbe Frau eine zweite Zwillingsgeburt, so ist das wohl sehr peinlich, wird aber nicht mehr so streng geahndet. Man verläßt das Haus und zieht in eine daneben errichtete Hütte. Die herbeigerufene *unhago* löst die Betroffenen eher als das erstmal. Im übrigen bestehen die üblichen Rücksichten.

Kommt in einer polygamischen Ehe noch mit einer anderen Frau eine Zwillingsgeburt vor, so sind alle Sitten peinlichst zu beachten.

Die Zwillingskinder brauchen nur ganz wenige Rücksichten beachten. Gehen sie an Menschen vorbei, so drehen sich diese wohl um, um sie zu sehen. Vielleicht steckt dahinter nicht nur Neugier, sondern Furcht. Manche haben es nicht gerne, wenn Zwillinge hinter ihrem Rücken vorbeigehen. Man kann es aber nicht verbieten.

Bei den Totenriten stützen sich bei einer Zeremonie alle Trauernden am Grabe mit den Ellenbogen und Knien auf und scharren auch damit die Erde fort. Zwillinge und *Syola*-Kinder scharren mit Fingern und Zehen die Erde weg. Zwillinge soll man auch nicht erschrecken. Sie haben ein „kurzes Herz“ und können leicht vor Schreck sterben.

Im Volksglauben werden Zwillinge wie ein Kind angesehen. Sie werden in allen Dingen gleichgestellt und auch gleichbehandelt. Beide sollen gleiches Essen und gleiche Kleidung bekommen. „Beide sollen auch

<sup>1)</sup> *Utinunwile, unsalege!*

<sup>2)</sup> *Kyala akukalalile.*

<sup>3)</sup> Mackenzie a. a. O. S. 52.



immer zusammen reisen, denn sie sind doch wie ein Kind.“ Bei der Verlobung wird die herrschende Sitte abgewandelt. Während sonst die Braut selbst den Speer in Empfang nimmt, den der Bräutigam überreicht, und ihrem Vater gibt, tut das hier ihr Zwillingsbruder — falls ein solcher vorhanden ist — als ihr Vertreter. Mackenzie berichtet aus Karonga: Wenn die Braut ein Zwillingskind ist, so muß der Mediziner bei der Verheiratung Haus und Bett mit Medizinen besprengen, um die Geburt von Zwillingen in der neuen Ehe zu verhüten. Für diese Behandlung der Braut bekommt der Mediziner einen kleinen Ochsen.

Wenn irgend möglich, versucht man Zwillinge an einem Tage zu verheiraten oder doch zu verloben, da sie ja auch an einem Tage geboren sind. Falls das nicht geschieht, ärgert sich das andere Kind und stirbt schnell. Ist eine gleichzeitige Verheiratung nicht möglich, so sucht man wenigstens das zweite Kind zu verloben. Bei Knaben zahlt man in solchem Falle die ersten Kühe für deren künftige Frauen an.

Man behilft sich aber wohl auch mit einer Scheinheirat. Ein Häuptling Porokoto hatte Zwillingsmädchen. Eine hatte einen Bräutigam und sollte heiraten. Die Zweite hatte noch keinen Bewerber. Da ließ der Brautvater am Hochzeitstage von einem guten Bekannten Rinder holen als Brautpreis für das zweite Mädchen. Am andern Tage wurden die Rinder wieder zurückgetrieben. Das war eine symbolhafte Zahlung des Brautpreises und dem Brauch war Genüge getan. Das Mädchen konnte nun, ohne Gefahr zu befürchten, auf ihren Bewerber warten.

Menschen, die als Zwillinge geboren sind, werden, wenn sie sterben, in Unyiha (Landschaft im Oberland) im Hause begraben. Eine Totenklage darf nicht stattfinden. Sonst erfährt es der zurückgebliebene Zwilling und stirbt auch. Der Tote zieht ihn nach sich.

Ein tieferes Eindringen in die mit der Zwillingsgeburt zusammenhängende Vorstellungswelt zeigt nicht nur eine große Mannigfaltigkeit an Sitten, sondern auch eine überraschende Verschiedenartigkeit. Die Verschiedenartigkeit kann man auch geschichtlich erklären. Wir haben es vielfach mit Sittenresten zu tun. Bei den Nyakyusa handelt es sich ja nicht um einen einheitlichen Stamm. Was wir unter diesem Namen zusammenfassen, das waren ursprünglich eine große Anzahl verschiedener Völkergruppchen und -splitter, die im Laufe der Jahrhunderte in das Gebiet einwanderten und allmählich zu einem Volk verschmolzen. Noch heute ist das Bewußtsein einer verschiedenen Herkunft in Sippen und Landschaften lebendig. Das mitgebrachte Brauchtum und die ererbte Weltanschauung wurden durch das Zusammenleben verschiedener Völker Wandlungen unterworfen. Die Folge war aber nicht eine Uniformierung der Sitten, sondern nur deren Abwandlung und Erweichung innerhalb des Lebenskreises der Sippe und Häuptlingsschaft. Einer unbedingten Angleichung stand die Vielzahl der Häuptlingstümer entgegen. Jeder Häuptling hatte ja die religiöse Pflicht, über die Erhaltung des geübten Brauchtums zu wachen. Zugleich war aber das Häuptlingstum diejenige Macht, die mit am stärksten zur Uniformierung von Sitte und Brauchtum beitrug. Es ordnete sich die Sippen unter. Es wachte nur ganz allgemein über die Sitte nicht über den Brauch jeder einzelnen Sippe. Im Volksrecht entschied nicht Sippenmacht, sondern Häuptlingsmacht. Der Lebenskreis der Sippe war also überschattet durch das Häuptlingstum. Dadurch entstand dann, sicher oft ganz gefühlsmäßig, eine Vorherrschaft der Häuptlingssippe auch für das Brauchtum, die von vorneherein gesteigert wurde dadurch, daß diese als fremde Eroberer in das Land eindrangten. Denn die Häuptlingssippen sind vorwiegend hamitischen Ursprungs im Gegensatz zu den anderen Bewohnern des Landes.



Im Volksdenken war aber nicht die Sitte dem Ermessen und der Willkür des Individuums anheimgestellt, sondern zugleich Lebensfrage für den Lebenskreis, in dem der einzelne stand. Und über der Beachtung der Sitte wachten mit die Ahnen und das Höchste Wesen. Jede Sitte hatte einen sakralen Charakter. Die Ahnen waren nicht nur die Setzer der Sitte, sondern dazu auch die Hüter derselben. Sie widersetzten sich jeder Wandlung.

Hinzu kam, daß das starke magische Denken eine peinlichst genaue Beachtung der Sitten als ratsam erscheinen ließ. Wer es nicht tat, der stand in Gefahr, irgendeinem unbekannten Unglück zu verfallen. Auf alle Fälle war die Ehrwürdigkeit des Alters mit die Hauptgewähr für Richtigkeit und Güte des Bestehenden.

Trotz dieser traditionellen Einstellung hat eine stetige Einwirkung der verschiedenen Sitten aufeinander stattgefunden.

Dieser eine Erklärungsversuch dürfte aber nicht ausreichen. Wir haben es auch mit verschiedenen Entwicklungsstufen im Werden einer Volkssitte zu tun. In dem bestehenden Sittenkomplex, der mit der Zwillingsgeburt zusammenhängt, finden wir auch Reste einer früheren, gefährlicheren Einschätzung der Zwillingsgeburt. Ursprünglich glaubte man durch Töten der Zwillinge die Gefahr gebannt zu haben. Einzelheiten scheinen mir noch auf diese Einstellung hinzuweisen. Beim Begräbnis darf keine Totenklage stattfinden. Weiter wird die Frau viel strenger behandelt als der Mann.

Dann aber traten Milderungen ein. Mit Hilfe von Zeremonien kann man den Gefahrenherd begrenzen und dem Unglück und seinen drohenden Gefahren erfolgreich entgegenreten. An Stelle der rigorosen Ausmerzung der Zwillingskinder treten Riten, deren Wirkung mechanisch-kausal ist.

In der Fülle der Zeremonien finden wir überall das Streben nach Vereinfachung und Milderung. Schon das tägliche Leben forderte gebieterisch solche Vereinfachung. Weiter wollte man die Kinder der Gemeinschaft erhalten. Vielfach wird der Häuptling einfacheren Zeremonien unterworfen als andere Männer. Er genießt größere Freiheiten als diese. Wo das nicht möglich ist, da kann ein Stellvertreter sich der Isolierung für ihn unterziehen. Ein Krieg aber befreit ihn auf alle Fälle von den Bindungen. Aber auch andere kampfkraftige Männer können in solchem Falle von den Bindungen befreit werden. Eine Lösung ist auch möglich, wenn der Tod droht. Finden in einer Familie häufig Zwillingsgeburten statt, so werden vielfach überhaupt keine Zeremonien beachtet. Für das Überhandnehmen der Ersatzidee ist kennzeichnend die Scheinheirat, wie sie der Häuptling Porokoto vollziehen ließ.

Soweit wir feststellen können, bestand das Hauptmotiv für die gefährliche Einschätzung der Zwillingsgeburt darin, daß man die Zwillingskinder als unheimlich, monströs empfand, weil sie ja doch eigentlich „wie ein Kind sind“. Auch sprachlich wird es so aufgefaßt. Ipasa meint „Zwillingspaar“. Die Abweichung vom Normalen erweckte Furchtgefühle und daraus erwuchs dann das Bedürfnis nach Sicherung vor dem Unheimlichen, das dann schließlich seinen Niederschlag fand in den zahlreichen für notwendig erachteten Sitten.

Infolge des Bekanntwerdens mit anderen Sitten und der gewonnenen Einsicht, daß die Zwillingsgeburten z. T. doch in gewissen Familien immer wieder vorkommen, ließen eine Abschwächung der Furchtgefühle zu. Die Furchtgefühle wurden auch nicht bei jeder Zwillingsgeburt in gleich starker Weise lebendig. Damit hängt die geringere Überzeugungskraft zusammen, die solcher nur traditionsgebundenen Scheu eignet. Das alles dürfte mit zum Wandel der Sitte und ihrem schnellen Zerfall in neuerer Zeit beitragen haben.

Bei der starken Assimilationskraft der Nyakyusa ist es beim jetzigen Stadium der Entwicklung kaum möglich, eigenes und fremdes Brauchtum zu trennen.

Ungleich wichtiger erscheint aber eine Ausdeutung der einzelnen Handlungen. Sie ist aber erst dann erfolgversprechend, wenn sie vom ganzen Brauchtum her versucht wird. Denn es kommen gleichartige Handlungen mit zweifellos ähnlichem Sinngehalt auch sonst vor. Immer handelt es sich um gleichnishafte Handlungen für ein wirkliches Geschehen nach der Vorstellung der Nyakyusa. Da wir das ganze Brauchtum der Nyakyusa in seiner ungeheuren Mannigfaltigkeit nicht kennen, so muß ich mich mit Andeutungen begnügen.

Mit dem Gras (s. S. 203) soll das Wasser auch den Schmutz der Zwillingsg Geburt wegtragen. Ähnliche Handlungen kommen in gleichem Sinne bei den Pubertäts- und Begräbnisriten vor.

Das erstenmenstruierende Mädchen muß auch eine Weile im Rauch sitzen, ehe sie „stark“ ist. Ebenso ist es bei der Zwillingsg Geburt (s. S. 198). Vielleicht hängt das zusammen mit der reinigenden Kraft, die das Feuer im Glauben der Leute hat.

Ist ein Mensch durch irgendein Ereignis — Tod, Pubertät — aus dem Zustand des Normalen geraten, so darf er sich nicht die Kopfhaare rasieren. An dem Tage, an dem er wieder „in Ordnung“ kommt, werden ihm — in der Regel durch eine *unniago* — die Haare abrasiert. Ebenso ist es bei der *ipasa*.

Gleichnishaft ist auch schließlich das Begraben des „Schmutzes der Zwillingsg Geburt“ mit dem Bananenbrei,

Steht ein Mensch vor großen Ereignissen wie Eisenguß, Krieg, so müssen sich alle Teilnehmer geschlechtlich enthalten. Ebenso ist für die Beteiligten an der Zwillingsg Geburt eheliche Enthaltsamkeit dringend geboten. Neben dem Gedanken der Schwächung infolge geschlechtlichen Verkehrs spielt noch der Glaube eine Rolle, daß er in Zeiten der Gefahr nicht nur einem selbst, sondern auch anderen Gefahr bringt. {So wird ein Krieger im Kampfe durch die Untreue seiner Frau gefährdet. Zwillingskinder können aber dadurch sterben. Daneben findet sich noch die Ansicht, daß sexuelle Reinheit bzw. Enthaltsamkeit besondere Kräfte und Widerstandskraft verleiht. Kinder, die noch unberührt sind, dürfen allein Eisengiesser bedienen. Alle anderen gefährden die Arbeit. Alte Leute, vor allem die Frauen, sind darum auch geringeren Gefahren ausgesetzt als jüngere Personen.

Allen Zeremonien eignet im Glauben der Nyakyusa die Kraft zur Verwirklichung des Erstrebten.

Bei allen Vorstellungen und Handlungen ist auch die Möglichkeit in Erwägung zu ziehen, daß ihnen eine wirkliche Lebenserfahrung zugrunde liegt, z. B. daß Zwillingsmüttern leicht die Beine schwellen und sie zu Wassersucht neigen. Die Mutter wird dadurch, daß man sie zwangsweise isoliert, vor schwerer, körperlicher Arbeit bewahrt und hat so die Möglichkeit, sich zu erholen. Vielleicht hat auch das Bespritzen der Beine mit der Kräutertunke einen wirklichen Nutzen, weil man einst die heilkräftigen Wirkungen dieser Kräuter erlebte. Dafür ein Beispiel von Merensky: „In der Nähe von Manow sah ich eine Stelle, wo an einem Berghang, unterirdische, heiße Wasserquellen, verbunden mit Schwefeldämpfen hervortreten. An dieser Stelle taten die Leute dasselbe, sie tunkten Reisigbesen in das heiße Wasser, schlugen sich an die Beine und sagten, dadurch bekämen die Beine Kraft.“

Sollte solche wirkliche Lebenserfahrung dahinterstecken, so ist sie aber durch magisches Denken überfremdet worden und kommt dem Aus-



übenden gar nicht mehr zum Bewußtsein. Vielleicht haben sich so aus dem Wissen um bestimmte Naturkräfte und unter dem Einfluß magischen Denkens feste Sitten herausgebildet, die nicht mehr aus klaren Erkenntnissen, sondern nur noch aus Tradition befolgt werden, getragen von einem starken Gemeinschaftsgefühl.

Eine persönliche Ursache für die Zwillingsgeburt gibt es nicht. Wenn man bei Eintritt dieses Unglücks sagt: „Gott haßt uns“, so bedeutet dies nicht, daß die Zwillingsgeburt ihren Grund in dem Zorn des Höchsten Wesens über eine Übeltat des Betroffenen hat. Ebenso wenig liegt Schuld der Mutter vor, die nach einer Zwillingsgeburt nun keine Eingeburt bekommt, und zu der man sagt: „Gott ist deinetwegen erzürnt.“ Vielmehr handelt es sich auch hier um ein unverschuldetes Übel. Die Eltern verdanken die Zwillingskinder einer Laune Gottes. Nach dem Glauben der Nyakyusa durchbricht Gott nur in Ausnahmefällen die Ordnungen und Gegebenheiten, die er sich selber gesetzt hat und tritt aus seiner Verborgenheit heraus. Im Falle der Zwillingsgeburt wird nun von Gott selber die Eingeburt aufgehoben zugunsten der Zwillingsgeburt. Das Interesse Gottes gilt dem Allgemeinen und der Gesellschaft. In dem Geschehen der Zwillingsgeburt handelt er nun ausnahmsweise mit Individuen. Das Normale, dem das Interesse Gottes gilt, wird also durch ihn selber aufgehoben.

Praktisch hatte diese Erkenntnis den bedeutsamen Wert, daß eine zu strenge Einschätzung der Zwillingsgeburt als Monstrum gedämpft wurde. Vielleicht ist mit darin der Grund für das Lebenlassen der Zwillingskinder zu sehen. Aus Furcht vor Gottes Zorn tötete man die Kinder nicht. Deswegen ließ man es den Kindern auch nicht entgelten, daß sie im Grunde unwillkommen waren. Sie wurden genau so wie andere Kinder behandelt.

Und doch glaubt man, Gott, der auch im Denken der Nyakyusa eine Größe eigener Art ist, und der auch dem Menschen die Mittel der Magie zur Gestaltung seines Lebens gegeben hat, durch die Ausübung gewisser Riten zu nötigen, nicht wieder Zwillingskinder zu veranlassen. So wird die auf S. 204 beschriebene Zeremonie des Graskranzlegens verbunden mit der Aufforderung an die „Krankheit Gottes“, sich sofort zu verziehen, als durchaus wirksam und tatsächliches Geschehen geglaubt. Die einmal gewonnene Erkenntnis wird also ihrer Folgerung durch das magische Denken beraubt. Die Riten können das höchste Wesen — das durch niemand und nichts beeinflußt werden kann — man bringt ihm keine Opfer — bestimmen und sein Tun in gewisse Bahnen lenken. Die einmal erkannte Kausalität wird so zugunsten des magischen Denkens aufgehoben.

Damit haben wir als entscheidende Kraft der Riten das magische Denken erkannt.

Die Übertragungsidee, die in der Vorstellung der Zwillingsgeburt als einer Art körperlicher Infektion offenkundig wird, ist magischen Charakters. Die Krankheit wird auf magische Art übertragen und ist kein natürlicher Vorgang. Sie bedroht in erster Linie Blutsverwandte, dann aber auch räumlich Nahestehende und Entfernte. Die Infektion wird nicht nur durch lebende Wesen übertragen, sondern auch durch Gegenstände. Die Hütte muß vernichtet werden, in der eine solche Unglücksgeburt stattgefunden hat.

Sehr stark sind die komplexen Vorstellungen. Der Einzelne ist bei all den Zeremonien nicht so wichtig. Er kommt nur soweit in Frage, als er die Gesellschaft bedroht. Denn es geht vor allem um die Gesellschaft und deren Sicherung. Daß Blutsverwandte besonders gefährdet erscheinen — dies zeigen mit die besonderen Zeremonien der Wiederaufnahme in die



Eßgemeinschaft — mag mit bedingt sein durch die Einsicht, daß die Zwillingsgeburt auch erblich ist.

So erscheint die *ipasa* geradezu als eine besondere magische Größe, die schon rein durch ihr Dasein Gefahren bringt. Warum etwa soll das ausgesperrte Ehepaar nicht reden? Warum darf man sich beim Überreichen des *ibalaga* nicht ansehen? Warum stirbt das Kind beim lauten Reden? Hier tötet also das *ipasa* die Kinder, obwohl doch Gott es ist, der die Menschen sterben läßt. Eine zauberische Einwirkung, die eine zweite Todesursache sein könnte, liegt aber auch nicht vor. Auch der Blick eines der *bipasya* wird also schon rein durch die Tatsache der *ipasa* plötzlich gefährlich und muß bis zum Abschluß gewisser Zeremonien gemieden werden. So wird auch magisch der Bananenbrei in den „Schmutz der Zwillingsgeburt“ verwandelt.

Die Gebote, die mit der *ipasa* zusammenhängen, sind vorwiegend magisch-negativ. Man will dadurch das Leben erhalten, beschützen und vor drohendem Unheil bewahren.

Für uns scheint dabei das analytische Denken ganz zu fehlen. Dem Nyakyusa erscheint aber das so bestimmte magische Denken als das einzig mögliche. Ein anders bestimmtes Denken würde ihm wie Selbstmord vorkommen.

Reste früherer Ahnenverehrung sind wohl das Blicken in Richtung des Rungweberges beim Begraben des *ibalaga*. Auch beim Begräbnis spielt diese Richtung eine große Rolle. Durch das Ausrichten der Leiche in Richtung des Rungweberges will man dem Toten die Möglichkeit geben, mit den Ahnen des Herkunftsortes in Verbindung zu treten. Ob beim Begraben des *ibalaga* ein ähnlicher Sinn vorliegt, läßt sich schwer sagen. Vielleicht handelt es sich um Restvorstellungen eines Opfers an die Ahnen. Dabei wäre dann allerdings die Frage zu beantworten, wie das Opfer „zum Schmutz der Zwillingsgeburt“ werden konnte.

Wir kommen nun zur Frage nach dem Verhältnis der Gottesvorstellung zum magischen Denken in den Zeremonien. Diese Frage erscheint uns wichtig, weil sie vielleicht mithelfen kann, die Entstehung der *ipasa*-Sitte zu erklären. Es ist zu erwägen, ob nicht eine ursprüngliche Wertschätzung der Zwillingskinder bestanden hat, die ihren Grund fand in dem Gottesglauben. Auf Grund meiner bisher gewonnenen Erkenntnis möchte ich annehmen, daß es sich hier tatsächlich um eine primäre Vorstellung handelt. Der Glaube an das Höchste Wesen ist bei den Nyakyusa durchaus etwas Ursprüngliches. Gott ist auch der Geber der Magie und ihr Herr, wenngleich er auch in der praktischen Frömmigkeit dahinter zurücktritt.

Diese ursprüngliche Wertschätzung der Zwillingskinder wurde aber allmählich verdunkelt durch eine gefährlichere Einschätzung des Charakters der Zwillingsgeburt. Man könnte oft meinen, daß Kyala es sei, dem alle diese Zeremonien gelten. So wenn bei den Schlußzeremonien ausgerufen wird: „Ich bin gereinigt! Ich bin gerettet! Gott hat mich gebunden!“ Dahinter steckt aber nicht Gott als der Veranlasser, sondern magisches Denken. Obwohl Gott der Geber der Zwillingskinder ist, so ist er doch nicht der Urheber der Zeremonien und nicht der Handelnde in denselben, sondern es ist das magische Denken. Gott wird vielmehr durch die Zeremonien gezwungen, in seine Verborgenheit zurückzukehren.

Wie es zum Zurücktreten des Gottesglaubens gegenüber der Magie kam, das kann hier nicht beschrieben werden.

Zwei Deutungsmöglichkeiten stehen also offen. Erstens: Man sieht das magische Denken als etwas Primäres an und das Hineintreten des Gottesgedankens als Späteres, Unwesentliches. Die Erweichung der früheren strengeren Einstellung wäre dann vor allem aus sozialen Motiven erfolgt.

Zweitens: Man sieht das magische Denken als eine Degeneration der ursprünglichen, hohen Wertschätzung der Zwillingskinder an. Die Wertschätzung wäre aber veranlaßt und bedingt durch eine kraftvolle Gotteserkenntnis.

Im Rahmen dieser Arbeit können wir diese Frage nicht weiter untersuchen.

Heute ist die Furcht vor der Zwillingsgeburt im Schwinden begriffen. Schon vor dem Kommen der Europäer war sie nicht mehr so stark vorhanden. Heute aber muß bald ganz mit dem Verschwinden der mit der *ipasa* zusammenhängenden Furchtvorstellungen und den dadurch veranlaßten Zeremonien gerechnet werden.

## Die Kultur der alten zentral- und westasiatischen Völker nach chinesischen Quellen.

Von

Wolfram Eberhard, Ankara<sup>1)</sup>.

Mit einer Doppeltafel I/II.

Teil 1a: Material und Ziele.

In einer Arbeit „Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas“ (T'oung-pao, vol. 36, Supplement) habe ich Materialien zusammengestellt über die Völker am Rande Chinas. Die jetzige Arbeit ist eine Art Fortsetzung dieser Arbeit: es sind in der gleichen Weise Materialien über die ost- und westturkestanischen Völker zusammengestellt worden. Genau wie in der ersterwähnten Arbeit sind alle Nachrichten über die Geschichte und die politischen Entwicklungen der Völker unberücksichtigt geblieben. Gerade auf diesem Gebiet ist von vielen Forschern sehr viel gearbeitet worden, so daß kein Bedürfnis nach einer neuen Arbeit besteht. Auch sprachliche Fragen sind nicht berücksichtigt worden, ebensowenig sind Versuche unternommen, Staaten, von denen wir nur den chinesischen Namen kennen, mit solchen zu identifizieren, deren Namen in westlichen Quellen auftreten. Für all diese Dinge gibt es genug Vorarbeiten, auf die verwiesen sei. Vor allem aber sollte man doch einmal zugeben, daß mit einer solchen bloßen Namensidentifizierung durchaus keinerlei Erkenntnis gewonnen ist. Philologisch mag es interessant sein, zu wissen, daß Kui-tsih gleich Kuça ist, oder daß Kao-ch'ang etwa beim heutigen Turfan lag. Aber die heutigen Bewohner dieser Städte haben nichts, überhaupt nichts mehr mit den früheren zu tun; die alten Städte lagen nicht ganz an derselben Stelle wie die heutigen, die Machtgebiete dieser alten Stadtstaaten griffen zu verschiedenen Zeiten weit über die Stadtgebiete von heute hinaus. Ja selbst für den Geschichtsforscher hat solche Namensidentifizierung nur Sinn, wenn er die Geschichte einer solchen Oasenstadt durch

<sup>1)</sup> Diese Arbeit ist zuerst in türkischer Sprache in der „Türkiyat Mecmuası“ (Band 8, Istanbul 1941) erschienen. Die deutsche Fassung unterscheidet sich von der türkischen nur durch unwesentliche Zufügungen in den Abschnitten 1 und 2 bzw. durch Auslassungen in den gleichen Abschnitten. Hinzu kommt die Vereinigung des geographischen Materials auf 2 Karten (Tafel I), die Professor A. Herrmann in dankenswerter Weise hergestellt hat.



Jahrtausende hindurch, durch alle Namens- und Bevölkerungsänderungen hindurch verfolgen will.

Wir haben hier nur das auf die Kultur bezügliche Material, zusammen mit ganz knappen Angaben über die Wohnsitze der Völker, zusammengetragen. Zur Identifizierung der Orte reicht der „Atlas of China“ von A. Herrmann durchaus aus. Die einzelnen, oft winzigen Stadtstaaten stehen nicht im Zentrum unseres Interesses. Unsere Grundfrage ist: was bestanden in Mittel- und Westasien für Kulturen? Daß in jedem Stadtstaat die Kultur eine andere Nuance trug, ist sicher, aber von geringem Interesse gegenüber der Grundfrage; denn nur aus ihrer Beantwortung können zusammenfassende Ergebnisse erwartet werden.

Manches von dem auf die Kultur bezüglichen Material ist schon von anderen Autoren, vor allem von Ed. Chavannes, in Übersetzungen gebracht worden. Es ist dort aber in einen politisch-historischen Zusammenhang gestellt worden. Hier interessiert uns politische Geschichte überhaupt nicht. Und schon an sich ist zentralasiatische Geschichte nur dann verständlich und interessant, wenn man sie in die großen Zusammenhänge der türkischen, iranischen und anderen Geschichten der Großkulturen eingliedert; die Geschichte der Stadtstaaten hat nur lokales, aber nicht weltgeschichtliches Interesse.

Unser Material stammt aus verschiedenen Zeiten. Aus welchen Zeiten, geht aus den Quellen hervor, deren Alter im Literaturverzeichnis angegeben ist. Ich habe schon an anderer Stelle (Kultur . . . der Randvölker, S. 7ff.) mich darüber ausgelassen, daß der Eigenart chinesischer Quellen wegen das Alter der einzelnen Quelle wenig bedeutend ist. Ein Philologe mag seine Freude daran haben, zu bestimmen, wann Quelle a geschrieben ist und wie sie sich zu Quelle b und c verhält, zumal bei unserem Material eine solche Untersuchung einfach zu machen ist. Für den Kulturlundler läßt sich sagen, daß die Kulturschilderung fast immer aus der ersten Zeit der Fühlungnahme mit dem fremden Volk stammt (dieser Zeitpunkt ist von uns angegeben). Spätere Beschreibungen beschränken sich darauf, diesen ersten Bericht zu ergänzen. Grundlegend neue Beschreibungen werden nur dann gemacht, wenn eine grundlegend andere Kultur gekommen ist. Dies tritt zwar für unser Gebiet gegen Ende der Zeitperiode ein, die wir untersucht haben, aber der Kulturwechsel ist noch nicht deutlich geworden, die spätesten Beschreibungen wiederholen noch immer die ältesten Beschreibungen fast wörtlich und ihre Zufügungen sind minimal; was an den dazugekommenen Kulturgütern neu ist, läßt sich leicht erkennen und abscheiden. Im allgemeinen ist zu sagen: nachdem die zentralasiatischen Stadtstaaten in das politische Gesichtsfeld der Chinesen kamen, hat sich ihre eigene Kultur nicht mehr gemäß den ihr innewohnenden Eigengesetzen geradlinig verändert, sondern sie sind in einen Prozeß der Angleichung an die chinesische Kultur eingetreten. Bei anderen ist statt dessen — durch Einfluß des Buddhismus — ein Prozeß der Indisierung, bei noch anderen — durch Mazdaismus, Manichäismus und iranische Händlerkolonien — ein Prozeß der Iranisierung eingetreten; oft gingen mehrere solcher Prozesse gleichzeitig und veränderten die ursprüngliche Kultur. Die chinesischen Beschreiber haben sich für diese Prozesse wenig interessiert, wenn man von den Pilgern absieht, die ihrerseits das Einheimische möglichst nicht schildern, sondern nur die Stärke des jeweiligen buddhistisch-indischen Einflusses. Die chinesischen Beschreiber haben von den Kulturen das notiert, was ihnen als typisch erschien; sie haben nicht notiert, was wie in China selbst war, also in den meisten Fällen eine Folge einer kulturellen Überlagerung; auch nicht, was wie in Iran und Indien war, da sie das als sekundär erkannten. Gewisse



Änderungen (s. u.) allerdings lassen sie erkennen, und dies sind auch Änderungen, die prinzipiell wichtig sind. So ist die ganze Frage des jeweiligen Alters der Quellen unbedeutend.

Unser Material ist in einer bestimmten Weise angeordnet, die nicht von uns erfunden ist, sondern die sich an Hinweise hält, die die Chinesen selbst geben: es ist soweit wie möglich die chinesische Einteilung der Völker beibehalten worden. Nachdem Sprach- und Geschichtsforscher versucht haben, die zahlreichen Völker Ost- und West-Turkestans zu gruppieren, ist hier derselbe Versuch vom kulturgeschichtlichen Standpunkt aus unternommen worden. Die Ergebnisse dieses Versuchs werden im Teil 3 vorgeführt werden. Die Ergebnisse der kulturkundlichen Forschung können von denen der sprachkundlichen und geschichtlichen Forschung abweichen: es ist gut möglich, daß ein Volk seiner Kultur nach zu einer Gruppe, der Sprache und Geschichte nach zu einer oder mehreren anderen Gruppen gehört. Allerdings glauben wir, daß das nicht die Regel ist, und daß sich in den meisten Fällen die Ergebnisse der verschiedenen Untersuchungsarten decken werden.

Als Ergebnis stellt sich bei dieser Arbeit heraus — das sei kurz vorgegenommen —, daß es in Ost- und West-Turkestan verschiedene Kulturen gab, die anscheinend auch von Völkern verschiedener Sprachzugehörigkeit und verschiedenen anthropologischen Typen getragen worden sind. Die Kulturen haben sich im Laufe der Zeit geändert: die erste erkennbare Änderung ist vor und zu der Zeit eingetreten, mit der unser Material beginnt (200 v. Chr.). Damals fand eine Ausbreitung gewisser Kulturen über Gebiete andersartiger Kultur statt. Die zweite Änderung ist aus unserem Material kaum erkennbar: die Ausbreitung der Hsiung-nu von 200 v. Chr. an bis etwa 150 n. Chr. Die dritte Änderung setzt in der Zeit ein, in der unsere Zusammenstellung allmählich endet: vom 5. bis 6. Jahrhundert an ist die Ausbreitung der Türken über das ganze behandelte Gebiet. Die Wirkung dieser Ausbreitung auf die Kultur der betroffenen Völker aber setzt erst nach der Sung-Zeit stark ein. Unser Material aber schließt ab mit der Sung-Zeit (1279).

#### b) Die Quellen.

Benutzt sind für diese Arbeit fast ausschließlich die Kapitel der Annalenwerke über die ost- und west-turkestanischen Völker. Andere Werke sind nur zu einem geringen Teil und eigentlich nur zu Vergleichszwecken herangezogen worden. Auch Reisebeschreibungen von Pilgern (wie die des Hsüan-tsang, Fa-hsien oder andere) sind nicht mit berücksichtigt worden.

Dies hat einen bestimmten Grund. Die Chinesen haben ihre Annalen nach ganz bestimmten Grundsätzen geschrieben, die jedem klar werden, der einmal mehrere solcher Annalen durchgelesen hat. So haben sie auch für die Völkerbeschreibungen einen ganz bestimmten Typ der Beschreibung gefunden, den sie immer einhalten. Ich habe die wichtigsten Charakteristika dieser Art der Beschreibungen in der Einleitung zu den „Randvölkern“ dargelegt, brauche das daher hier nicht zu wiederholen. Die Berichte von einzelnen Reisenden halten sich nicht an den Typ der Beschreibungen, sondern sind nach anderen Grundsätzen geschrieben worden. Da für einen Teil der behandelten Staaten nur das Annalenmaterial vorliegt, für andere auch noch Material aus Reisebeschreibungen, würde das Bild uneinheitlich. Es resultiert daraus, daß über gewisse Kulturen ein schiefes Bild entsteht. Die Ergebnisse unserer Untersuchung würden dadurch viel eher unsicher als bestätigt und gefestigt. Außerdem ist das Material der Reisebeschreibungen nicht so sehr viel besser als das der Annalenwerke.

Höchstens für Indien liefern die Reisebeschreibungen wertvolle Zusätze. Jedoch lag die Behandlung von Indien für diese Arbeit reichlich abseits. Die hier zusammengebrachten Nachrichten über Indien sollen nur zum Vergleich und zum besseren Verständnis der Eigenarten der vorderasiatischen Kulturen dienen, nicht sollen sie eine Schilderung der indischen Kulturen sein.

Europäische Übersetzungen chinesischer Texte, europäische und alle sonstigen Nachrichten über diese Völker sind nicht benutzt worden. Die Gründe sind die gleichen, die schon in der Einleitung zu den „Randvölkern“ auseinandergelegt worden sind: es kommt bei den chinesischen Völkerbeschreibungen auf den Wortlaut gewisser Ausdrücke an, und dieser geht bei der Übersetzung meist so weit verloren, daß der Sachverhalt, den der Autor darlegen wollte, nicht mehr klar erkennbar ist. Nicht-chinesische Quellen sind nicht herangezogen worden, weil ebenfalls ein schiefes Bild entstehen würde, wenn für manche Staaten reichliches Material aus den verschiedensten Quellen vorliegt, für andere nur das meist sehr geringe chinesische Material. Es soll außerdem die Aufgabe der Arbeit sein, zu zeigen, was sich aus den chinesischen Quellen allein ergibt, was die chinesischen Theorien über diese Völker gewesen sind. Unsere Aufgabe ist nur gewesen, die Völker so anzuordnen, wie es die Chinesen selbst andeuten, und zu sehen, was sich daraus ergibt.

Man wird mir entgegenhalten, daß das chinesische Material über die meisten dieser Völker so geringfügig und nichtssagend sei, daß man daraus keine oder jedenfalls nicht so weitreichende Schlüsse ziehen könne. In der Tat ist das Material oft sehr kümmerlich. Viele Völker konnten nicht zu einer Gruppe hinzugerechnet werden, weil absolut nichts über sie ausgesagt ist. Aber nachdem ich mit Hilfe der gleichen Methode mehr als 1000 Völkerbeschreibungen der Chinesen durchgearbeitet habe, kann ich mit Bestimmtheit sagen, daß die chinesischen Völkerbeschreibungen nach einem ganz bestimmten Typ so gearbeitet sind, daß auch aus einer sehr knappen Beschreibung, wenn nur ein oder zwei Stichworte gesagt sind, sehr viel mehr zu entnehmen ist, als es dem Wortlaut nach erscheint. Die Beschreibungen sind absichtlich so kurz wie möglich gehalten, alles, was überflüssig erscheint, ist weggelassen. Mit einem oder zwei Worten werden die charakteristischen Eigenheiten einer Kultur dargestellt, mit einem anderen Wort wird gesagt, wie das Gesamtbild der Kultur ist und mit welchen anderen sie gleich oder verwandt ist.

Natürlich können die Fragen der Kulturen Ost- und West-Turkestans nicht nur mit Hilfe des chinesischen Materials gelöst werden. Diese Arbeit soll den Kollegen von den anderen Fachgebieten, die die gleichen Fragen bearbeiten (Turkologen, Iranisten, Arabisten, Indologen und anderen) eine Übersicht über das geben, was sich aus chinesischem Material ergibt. Es soll sie anregen, die Ergebnisse mit den Ergebnissen ihrer eigenen Forschungsarbeit zu vergleichen. Ich hoffe, daß durch gegenseitige Zusammenarbeit der einzelnen Fachgebiete und durch gegenseitige Kritik es gelingen wird, allmählich ein allseitig vollkommenes Bild der Kulturen dieses Gebietes zu erlangen. Hierzu soll diese Arbeit nur ein Baustein sein.

## Teil 2: Das einzelne Material.

### 1. *Chang-ch'iu-pa*.

- V: Sie leben südwestlich von Hsi-li mitten in Bergen. Später zogen sie weiter nach Westen und wurden Nachbarn von T'ien-chu (Hsin-T'ang-shu 221b).

- K: Sie gehören zur Gruppe der West-Ch'iang. Die Kleidung ist jetzt ähnlich der der T'ien-chu. Sie haben keine Städte, sondern plündern (Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4153c).
- Z: T'ang-Zeit.

## 2. *Hsi-hsia.*

- V: Kansu, Kukunor-Gebiet.

- K: Sie wollen die Nachkommen der T'o-pa sein, leben im Land, welche sie Familie Ho-lien beherrschte. In der T'ang-Zeit bekamen sie den Familiennamen Li für die Herrscherfamilie. Sie sind Buddhisten. Sie haben eigene Schrift, die aussieht, wie die magischen Zeichen der Taoisten. Sie kleiden sich in einen weißen, engen Rock, tragen einen Hut aus Filz, an dem hinten rote Kordeln hängen. Sie tragen verschiedene Rangabzeichen für die verschiedenen Beamtenränge. Silberne Gürtel mit Goldeinlagen. Am Gürtel ein kurzes Messer. Sie haben Bogen und Pfeile, tragen Stiefel. Das Haar tragen sie kurz geschoren, an den Ohren tragen sie schwere Ringe. Die Großen reiten immer, man hält über sie einen dunkelblauen Baldachin und 2 Banner vor ihnen. Es folgen ihnen über 100 Reiter. Das gewöhnliche Volk kleidet sich in dunkelblaues oder grünes Leder. Die Musik ist eintönig. Statt der üblichen 9 Niederwerfungen vor dem Herrscher machen sie nur 3. Vor jedem Kriegszug befragen sie das Orakel. Entweder brennen sie mit Artemisia Schafsknochen an, oder sie werfen Bambusstäbchen auf die Erde, oder sie beschwören ein Schaf, opfern ihm nachts, beten zu ihm und prüfen am nächsten Morgen bei dem geschlachteten Schaf die Eingeweide. Oder aber sie hören den Klang der Sehne beim Bogen an. Bei Krankheiten rufen sie keine Ärzte, sondern Zauberer. Unter Umständen verlassen sie die Wohnung und ziehen um, um die Krankheit zu vermeiden. Üben Blutrache. Man kann Blutrache ablösen, wenn man Hühner-, Schweine- und Hundebhut mit Wein zusammen in einen Schädel hineintut, das trinkt und einen Eid leistet, daß man nicht weiter Rache üben will. Oder, wer keine Blutrache machen kann, lädt Frauen zu sich zu einem Festessen ein, läuft inzwischen zu dem Haus des Feindes und zündet es an. Es gibt bei ihnen Weizen, Bohnen, verschiedene andere Körner- und Gemüsearten, Zwiebeln, Knoblauch. Sie haben Pferde und Kamele. Sie haben Rauch- und Feuersignale im Krieg. Sie gehen ungern am Monatsletzten in den Krieg. Sie tragen Panzer, auch die Pferde sind gepanzert. (Liao-shih 115 = S. 5948b—c.)
- B: Weiterer Bericht, aber ohne kulturgeschichtlich wichtige Dinge im Chin-shih 134 = S. 6123a—6124c. Ferner Sung-shih 485 und 486, politischen Inhalts.
- Z: Vom Ende der T'ang-Zeit bis zur Mongolenzeit.

## 3. *Hsi-li.*

- V: Südwestlich der T'u-fan (Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4253c).
- K: 50000 Familien. Siedlungen gern in Tälern. Männer umwickeln den Kopf und tragen Filz- oder Wollkleider. Frauen tragen Zopf und kurzen Rock. Sie heiraten nicht um Geldpreis. Sie bauen Reis, Weizen, Bohnen an. Die Toten werden im unbebauten Land begraben, ohne Grabhügel und ohne Grabbäume. Sie tragen ein Jahr Trauer. Trauerfarbe ist schwarz. Als Strafen haben sie Abschneiden von Füßen oder Nase. Sie sind immer den T'u-fan untertan (Hsin-T'ang-shu 221b).
- Z: T'ang-Zeit.



4. *Hsi-yeh*.

- V: Berühren sich im Osten mit P'i-shan, im Südwesten mit Wu-ch'a, im Norden mit So-chü, im Westen mit P'u-li (Han-shu 96a = S. 606d).  
 K: Sie sind ähnlich den P'u-li, I-nai und Wu-lei, sind nicht so wie die anderen Hunnen dort, sondern sind Tibeter oder Ti. Sie sind nomadische Viehzüchter. Produzieren Jade (Han-shu 96a). Ihr Land heißt auch P'iao-sha. Sie machen Giftpfeile (Hou-Han-shu 118, 4a).  
 Z: Seit der Han-Zeit.  
 W: Weitere Berichte T'ung-chih 196 = S. 3137b und T'P'YL 798, 8b, Hou-Han-shu 118, S. 904d.  
 B: Siehe auch Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas, Heft 3. Siehe auch Tse-ho.

5. *I-nai*.

- V: Berühren sich im Norden mit Su-lo, im Süden mit Tse-ho (Han-shu 96a = S. 606d).  
 K: 125 Familien mit 670 Personen. Kultur und Sitten wie in Tse-ho (Han-shu 96a).  
 Z: Seit der Han-Zeit.  
 W: Weiterer Text T'ung-chih 196 = S. 3137b.

6. *Ku-shih-mi*.

- V: Grenzt an Ta-p'o-lü an, welches nördlich davon liegt. Es liegt mitten in Bergen (Hsin-T'ang-shu 221b).  
 K: Wegen seiner Lage unangreifbar. Ackerbau möglich. Viel Schnee. Produziert Perlen, Gold, von Drachen abstammende Pferde. Sie tragen Wollstoffe. Sie erzählen sich, daß ihr Land eigentlich ein Drachensee war, welcher austrocknete, als der Drache wegzog (Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4155a).  
 Z: T'ang-Zeit.  
 B: Entspricht dem jetzigen Kaschmir (vgl. W. Fuchs, S. 443).

7. *No-ch'iang* (*Jo-ch'iang*).

- K: Zwischen chinesischer Grenze und Lou-lan (Han-shu 96a).  
 K: 450 Familien mit 1750 Personen. Leben nomadisch, keinen Anbau, bekommen Korn von Lou-lan und Ch'ieh-mo. In Bergen Eisen, aus dem sie selbst Geräte machen, und zwar Lanzen, kleine Messer, Schwerter, Panzer, Bogen (Han-shu 96a = S. 606a).  
 Z: Seit Han-Zeit.  
 W: Weiterer Bericht im T'ung-chih 196 = S. 3133a.

8. *Po-chih*.

- V: Südwestlich von Po-ho (Pei-shih 97).  
 K: Das Land ist eng, die Leute sind arm. Sie leben in Tälern. Im Lande sind 3 Seen, im großen soll der Drachenkönig, im 2. dessen Frau, im 3. dessen Sohn leben. Die Vorbeiziehenden opfern alle, sonst kommen sie nicht durch das Land wegen Wind und Schnee (Pei-shih 97 = S. 3043d).  
 Z: Sui-Zeit.

9. *Po-ho*.

- V: Westlich von K'o-p'an-t'o (Pei-shih 97).  
 K: Dies Land ist noch kälter als K'o-p'an-t'o, daher leben Menschen und Vieh zusammen in Höhlen in der Erde. Sie leben von Mehlkuchen und Weizenwein, kleiden sich in Filz und Pelze. Man kann durch ihr Land nach Westen zu zu den Yeh-ta kommen oder nach Südwesten zu den Wu-ch'ang (Pei-shih 97 = S. 3043d).

Z: Sui-Zeit.

B: Vgl. Nr. 99.

10. *Po-lu*.

V: Nordwestlich der A-kou-Ch'iang, von Tai in Nord-Shansi 13900 Li<sup>1</sup>) entfernt (Pei-shih 97).

K: Das Land ist feucht und heiß, aber flach. Es gibt dort Sih-ch'uan-Pferde. Produkte und Sitten etwa wie bei den A-kou-Ch'iang (Pei-shih 97 = S. 3043b).

Z: Seit der T'o-pa-Zeit.

11. *P'u-li*.

V: Nördlich berühren sie sich etwa mit Su-lo, östlich mit So-chü, südlich mit Hsi-yeh (Han-shu 96a = S. 606d).

K: Bestehen aus 650 Familien mit 5000 Personen. Kulturell gleich den Tse-ho und Hsi-yeh (Han-shu 96a).

Z: Seit der Han-Zeit.

W: Weiterer Text im T'ung-chih 196 = S. 3137b.

12. *Shê-mi*.

V: Südlich von Po-chih (Pei-shih 97).

K: Sie leben in den Bergen, sind nicht buddhistisch, sondern glauben an Dämonen. Sie sind Yeh-ta untertan (Pei-shih 97 = S. 3043d).

Z: Sui-Zeit.

13. *Su-p'i*.

V: Den T'u-fan untertan (Hsin-T'ang-shu 221b).

K: Gehören zu den West-Ch'iang. Sie wollen sich den Chinesen ergeben, werden aber von den T'u-fan daran gehindert (Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4155b).

B: Das ebenfalls dort erwähnte Nachbarvolk der To-mi ist gleichfalls ein Volk der West-Ch'iang.

Z: T'ang-Zeit.

14. *Tê-jo*.

V: Von Lo-yang 12150 Li entfernt. Berührt sich mit Tse-ho (Hou-Han-shu 118, 4a).

K: Über 100 Familien mit 670 Personen. Sitten wie Tse-ho (Hou-Han-shu 118, 4a).

Z: Seit der späteren Han-Zeit.

15. *Tse-ho*.

V: Von Su-lo 1000 Li entfernt (Hou-Han-shu 118 = S. 904d).

K: 350 Familien mit 4000 Personen (Hou-Han-shu 118).

Z: Han-Zeit.

B: Tritt im Pei-shih 97 = S. 304, 1b als Hsi-chü-pan auf. Es soll gleich dem älteren Hsi-yeh sein.

16. *Wu-ch'a*.

V: Berühren sich im Norden mit P'u-li, im Westen mit Nan-tou (Han-shu 96a).

K: 490 Familien mit 2733 Personen. Leben in den Bergen, haben Felder. Bauen Häuser aus Steinen. Sie trinken aus der Hand. Sie haben kleine Laufpferde, haben Esel, keine Rinder. Sie haben Seilbrücken (Han-shu 96a = S. 606c).

Z: Seit der Han-Zeit.

<sup>1</sup>) 1 Li entspricht in der Han-Zeit etwa 500 m; die Länge des Li ist aber nicht in allen Gegenden und nicht zu allen Zeiten gleich gewesen (vgl. T'oung Pao 36, S. 2).

- W: Weiterer Text im T'ung-chih 196 = S. 3137a).  
 B: Yen Shih-ku bestreitet, daß es kleinwüchsige Pferde seien (Komm. zu Han-shu). Tritt in Pei-shih 97 = S. 304 1c als Ch'üan-yü-mo auf.

17. *Wu-lei*.

- V: Berührt sich im Süden mit P'u-li, im Süden weiter mit Wu-ch'a, im Westen mit den großen Yüeh-chih (Han-shu 96a = S. 606d).  
 K: 1000 Familien mit 7000 Personen. Kleider wie die der Wu-sun, Sitten wie die von Tse-ho (Han-shu 96a).  
 Z: Han-Zeit.  
 W: Bericht im T'ung-chih 196 = S. 3137b).

17a. *Ch'ieh-mo*.

- V: Berührt im Norden das Land der Ting-ling, im Osten Pai-t'i, Westen Po-sih, im Süden Hsiao-yüan (T'ung-chih 196 = S. 3136a). Berührt im Norden Wei-li, im Süden Hsiao-yüan, im Westen Ching-chüeh (Han-shu 96a = S. 606c).  
 K: Es gibt bei ihnen Weintrauben. Man trägt die Haare kurz geschnitten, Filzmützen, kurze Ärmel, Rock, aber mit offenem Halsausschnitt und die Naht vorn. Sie haben viele Esel, Schafe, Rinder. Sie werden 550 n. Chr. erwähnt. Nordwestlich von ihnen ist die Wüste (T'ung-chih 196 = S. 3136a). Sie haben Weintrauben und alle Arten Obst. Sie bestehen aus 230 Familien mit 1610 Personen (Han-shu 96a = S. 606b—c). Sitten ähnlich den chinesischen (Shui-ching-chu 200).  
 Z: Seit der Han-Zeit.  
 W: Siehe auch Pei-shih 97 = S. 3041b. — Vgl. Nr. 23. Sie sind im Shih-chia fang-chih 1 = Tripitaka Bd. 51, 951c erwähnt und hießen danach in der T'ang-Zeit Hsi-mo-t'o-na.

18. *Chu-chü*.

- V: Westlich von Yü-tien (Pei-shih 97).  
 K: Sie leben in den Bergen, haben Weizen, viel Wald und Obstbäume. Sie sind Buddhisten. Ihre Sprache ist ähnlich der von Yü-tien. Sie sind Yeh-ta untertan (Pei-shih 97 = S. 3043c—d).  
 Z: Sui-Zeit.

19. *K'o-p'an-t'o* (= *Ho-p'an-t'o*).

- V: Ist ein kleines Land westlich von Yü-tien, Hua-kuo benachbart. Südlich berührt es sich mit Chi-pin (Liang-shu 54 = S. 1842d).  
 K: Die Hauptstadt hat einen Umfang von über 10 Li. Das Land hat 12 Städte. Die Sitten sind ähnlich wie in Yü-tien. Sie kleiden sich in chi-peï-Stoff (Baumwolle), das durchgehende Kleid hat kleine Ärmel. Dazu haben sie enge Hosen. Das Land ist für kleinen Weizen geeignet. Sie haben viele Rinder, Pferde, Kamele, Schafe. Sie produzieren guten Filz, Gold, Jade (Liang-shu 54 = S. 1842d). Sie sind Buddhisten (Pei-shih 97 = S. 3043d).  
 W: Siehe auch Bericht im T'ung-chih 196 = S. 3153c, Shih-chia-fang-chih 1, Nan shih 79 = S. 2733d; Hsin-T'ang-shu 221a = S. 4153a.  
 Z: Seit der Liang-Zeit.  
 B: Vgl. heutiges Tasch-Kurgan.

20. *Ku-mo*.

- V: Von Ch'ang-an 8150 Li entfernt. Berühren sich im Norden mit den Wu-sun (Han-shu 96b = S. 609a).  
 K: 3500 Familien mit 24500 Personen. Sie produzieren Eisen, Kupfer und Schwefel. Zur Zeit des Wang Mang (9—24 n. Chr.) erobert ihr Herrscher Wen-su und vereinigt beide Länder (Han-shu 96b).



W: T'ung-chih 196 = S. 3145b und Pei-shih 97 = S. 3042c.

Z: Seit der Han-Zeit. vgl. Nr. 21 und Nr. 24.

### 21. *Kui-tsih*.

V: Kui-tsih, auch Ch'iu-tsih oder Ch'ü-tsih geschrieben, entspricht altem Kuci, späterem Kuça (Pelliot in T'P 22, 126f.). Von Ch'ang-an 7480 Li entfernt, berührt sich im Süden mit Ching-chüeh, im Südosten mit Ch'ieh-mo, im Südwesten mit Yü-mi, im Norden mit den Wu-sun, im Westen mit Ku-mo (Han-shu 96b = S. 609a).

K: 6970 Familien mit 81317 Personen. Können Metall bearbeiten (Han-shu 96b). Sie produzieren feinen Filz, Eisen, Kupfer, Stahl, Hirschfelle, Teppiche (Pei-shih = T'P'YL 792, 8a). Sie machen um die Neu-jahrszeit Stier- und Pferdekämpfe, um festzustellen, ob im kommenden Jahr das Vieh gedeiht (Yu-yang tsa-tsu = Yü-chih-t'ang 10, 15b und T'P'KCh 481). Sie hatten in der späteren Zeit wu-shu-Geld (Yü-chih-t'ang 28, 14b). Sie haben am 15. VIII. ein Fest mit Umzug von Götterfiguren (Yu-yang tsa-tsu = T'P'KCh 481 = Bd. 38, 60b). Sie haben Frauenmärkte, denn sie sind sehr unsittlich (Shih-san-chou-chih = T'P'KCh 481 = Bd. 38, 60b). Ihr König bändigte einmal einen wilden Drachen, der sich in einen Löwen verwandelte, auf dem der König dann ritt (Yu-yang tsa-tsu = T'P'KCh 481). Sie haben strenge Strafen. Die Steuern werden nach dem Grundbesitz bestimmt, sonst in Gold oder Silber gezahlt. Hochzeit, Trauersitten und sonstige Sitten und Produkte wie in Yen-ch'i. Aber das Klima ist etwas wärmer als dort. Sie produzieren schönen Filz, Chang-Hirsch-Felle, Teppiche, Salz, Schwefel, Puder, gute Pferde, einhöckrige Kamele (Chou-shu 50 = S. 2341a). Der König sitzt auf einem Löwen-thron. Er trägt ein Kopfband, das nach hinten hängt. Viel Reis, Weizen, Bohnen, Hirse, Kupfer, Eisen, Chang-Hirsche, Teppiche, grüner Schwefel, Parfüms, Puder, Pferde, einhöckrige Kamele (Sui-shu 83 = S. 2535c). Das Land ist geeignet für Hanf, Weizen, Reis. Sie produzieren Gold. Sie machen gut Musik. Sie platten den Kindern den Kopf ab. Der Herrscher trägt lange Haare, die anderen schneiden sie ab. Am Jahresanfang sind Pferde-, Kamels- und Schafskämpfe, aus denen der Verlauf des Jahres geweissagt wird (Hsin-T'ang-shu 221a = S. 4152c). Die Stadtmauern haben alle 3 Stockwerke. Darinnen sind Pagoden. Sie haben Ackerbau und Viehzucht. Haare sind bei Männern und Frauen kurz geschnitten, sie fallen nur bis zum Hals herab (Chin-shu 97 = S. 1337a). Das Land wird von einem Zweig der Uiguren bewohnt. Der König nennt sich „Löwenkönig“. Er trägt Krone und gelbes Kleid. Er regiert zusammen mit 9 Ministern. Sie haben kein Geld, sondern Stoff als Geld. Sie haben Reis, Weizen, Melonen und Obst (Sung-shih 490 = S. 5119a).

W: T'ung-chih 196 = S. 3146b, weiter noch Liang-shu 54 = S. 1842c; Nan-shih 79 = 2733c; T'ang-shu 198 = S. 3613b.

Z: Seit der Han-Zeit.

B: Die richtige Aussprache soll Ch'iu-ts'ih oder Ch'ü-ch'ieh sein (Yü-chih-t'ang 30, 21a und 31, 1a). Der Name tritt auch als Ortsname in China selbst, im Gau Shang (in Shansi) in der Han-Zeit auf (Yü-chih-t'ang 22, 7b).

### 22. *Lou-lan oder Shan-shan*.

V: Westlich von Tun-huang. Ist das Krorain (Franke, Geschichte III, 190). Hieß erst Lou-lan, dann Shan-shan.

K: Hat 6570 Familien oder 14100 Menschen Bewohner. Wenig Felder, da Land sehr salzig. Sie importieren Korn. Sie produzieren Jade,

- Binsen, Weidenbäume und anderes Holz, Weißkraut. Leute leben nomadisch, haben Esel, Pferde, viele Kamele (Han-shu 96a = S. 606ab)
- B: Weitere Berichte im T'ung-chih 196 = S. 3135b—3136a und im T'P'YL 792, 5a (nach Han-shu). Erwähnt Shih-chi 123 = S. 267b; Chou-shu 50 = 2340d; Pei-shih 97 = S. 3041b.
- Z: Vom Anfang der Han-Zeit an.

### 23. *Mo-kuo*.

- V: Dies soll das Land Ch'ieh-mo der Han-Zeit sein (Liang-shu 54 = S. 1842d).
- K: Sie schneiden sich das Haar kurz, tragen Filzmützen, Kleider mit kleinen Ärmeln und freiem Hals, die vorn geschlossen werden. Sie haben viel Schafe, Rinder, Maultiere und Esel (Liang-shu 54).
- Z: Seit der Liang-Zeit.
- B: Von diesem Land wird gesagt, daß es sich im Norden mit den Tingling, im Osten mit den Pai-t'i, im Westen mit Po-sih berühre. Das T'ung-chih 196 sagt dies von Ch'ieh-mo aus. Es erscheint aber gar nicht sicher, ob Mo-kuo wirklich gleich Ch'ieh-mo ist.
- W: Siehe auch Nan-shih 79 = S. 2733d.

### 24. *Pa-lu-chia*.

- V: Ist ein kleines Land bei Kui-tsih, welches das Land Ku-mo der Han-Zeit gewesen sein soll (Hsin-T'ang-shu 221a = S. 4152c).
- K: Sitten und Schrift sind wie in Kui-tsih, die Sprache weicht etwas ab. Sie produzieren feinen Filz und Wollstoffe (Hsin-T'ang-shu 221b).
- Z: Seit der T'ang-Zeit?
- B: Ist gleich Bâkukâ (oder Kimê; vgl. Shih-chia fang-chih 1 = Tripitaka Bd. 51, 952c).

### 25. *Wen-su*.

- V: Von Ch'ang-an 8350 Li entfernt. Wei-t'ou liegt 300 Li westlich von ihnen, Ku-mo 270 Li östlich von ihnen (Han-shu 96b).
- K: 2200 Familien mit 8400 Personen. Produkte sind ähnlich denen von Shan-shan (Han-shu 96b = S. 609a).
- W: Siehe auch T'ung-chih 196 = S. 3145b und Pei-shih 97 = S. 3042c.
- Z: Seit der Han-Zeit, endet zur Zeit um Christi Geburt.
- B: Yen Shih-ku (im Komm. zu Han-shu 96b) macht darauf aufmerksam, daß nördlich der Kreisstadt Li-ch'üan in Yung-chou (Kansu) ein Wen-su-Berg sei, der seinen Namen davon habe, daß dort einmal Leute aus Wen-su angesiedelt worden seien.

### 26. *Yen-ch'i*.

- V: Von Ch'ang-an 7300 Li entfernt. Berührt sich im Norden mit den Wu-sun, ist südlich von Wei-li 100 Li entfernt (Han-shu 96b).
- K: 4000 Familien mit 32100 Personen. Sie leben nahe an einem See und haben viel Fische (Han-shu 96b = S. 609d). Sie haben indische Schrift, ehren den Himmels-gott und Buddha. Die Männer schneiden das Haar kurz. Sie lieben Wein und Musik. Sie leben südlich von Chü-shih (Pei-shih 97 = T'P'YL 795, 4b). Sie haben am 8. II. drei Tage lang Opfer. Am 15. IV. ist ein Fest des „Herumgehens im Walde“; am 5. V. ist der Geburtstag des Maitreya, am 7. VII. ist Opfer an den Yeh-tsu (wilder Ahn). Am 9. IX. ist ein Beschwörungszauberfest, welches der König macht, vom 10. bis 14. X. ist Musik. Im 12. Monat und zur Neujahrszeit teilen sich bei ihnen 2 Parteien ab. Jede stellt einen Gepanzerten heraus. Diese machen einen Zweikampf mit Steinen und Stöcken. Der Kampf endet, wenn einer getötet ist. Daraus werden Schlüsse über den Ausgang der Ernte ge-

zogen (Yu-yang tsa-ts9 = T'P'KCh 481 = Bd. 38, 60b). Die Männer tragen das Haar kurz. Frauen tragen Jacke und große Hosen. Hochzeitssitten wie bei den Chinesen. Sie sind gute Händler. Sie sind verschlagen. Haben keinen richtigen Hofstaat (Chin-shu 97 = S. 1337a). Sie sind arm. Haben Bogen, Messer, Lanzen. Ihre Heirats-sitten wie in China. Tote werden verbrannt. Die Trauer dauert nur 7. Tage. Sie tragen das Haar kurz geschnitten. Sie haben indische Schrift. Sie ehren Himmels-gott und Buddha. Feiertage sind der 8. II. und 8. IV. Das Klima ist kühl. Die Felder sind gut. Anbau von Reis, Weizen und Hirse. Zucht von Kamelen, Pferden, Schafen und Rindern. Sie züchten Seidenraupen, machen daraus aber noch keine Seide, sondern nur Garn. Sie sind musikfreudig. Sie haben Fische, Salz und Binsen von einem See (Chou-shu 50 = S. 2340d). Sie haben Bewässerung. Das Land ist geeignet für Hirse und Wein (Hsin-T'ang-shu 221a = S. 4152b).

W: Bericht im Hou-Han-shu 118 = S. 905d, nur politischen Inhalts. Bericht im T'ung-chih 196 = S. 3146c—3147a. Siehe weiter Sui-shu 83 = S. 2535c; T'ang-shu 198 = S. 3613a, b).

B: Die Zweikampfgeschichte wird auch im Yü-chih-t'ang 10, 15b angedeutet. — Entspricht nach Franke, Geschichte III, 206 vielleicht einem Agni, und ist vielleicht gleich einem I-ni und gleich dem A-ch'i-ni des Hsüan-tsang. Mit den Opfern an den Himmels-gott sind vielleicht mazdaistische Kulte gemeint (hierzu vgl. meinen Aufsatz: „Mazdaizm ve Maniheizm hakkinda notlar“ (Notes on Mazdaism and Manicheism) im Ülkü, Juni 1941. — Was mit dem Yeh-tsu gemeint ist, ist noch unsicher. — Über das eben erwähnte A-ch'i-ni schreibt das Shih-chia fang-chih 1 (= Tripitaka Bd. 51, 952b): die Kleider dort sind schwarz. Sie hängen nur am Geld. Es gibt keine sozialen Klassen. Weiterhin (nach Tripitaka Bd. 51, 986b) soll es bei ihnen viel Gold und Silber geben. Sie sollen sehr räuberisch sein.

Z: Seit der Han-Zeit. Entspricht dem heutigen Karasahr.

### 27. Yü-tien.

V: Entspricht wohl Khotan (auf Grund von Hsin-T'ang-shu 221a = S. 4153a).

K: 3300 Familien mit 19300 Personen. Im Westen von Yü-tien fließen die Flüsse alle nach Westen zu, im Osten in den Salzsumpf im Osten. Es gibt dort viel Jade (Han-shu 96b = S. 606c und T'P'YL 792, 6a). Das Land ist buddhistisch, produziert viel Jade. Sie treiben Ackerbau, Seide, Hanf-Zucht. Haben gute Pferde, Kamele und Maulesel (Pei-shih = T'P'YL 992, 6a). Der Pilger Sung Yün kam zu ihnen. Damals trug der König eine Goldmütze mit Perlvorhang, Frauen trugen Hosen, Rock und Gürtel. Sie reiten wie Männer. Tote werden verbrannt. Die Knochen werden unter einem Stupa aus Erde versteckt. Trauernde schneiden das Haar kurz. Der tote König wird nicht verbrannt, sondern sein Sarg in der Wildnis ausgesetzt (Lo-yang chia-lan-chi = T'P'KCh 482 = Bd. 39, 1b). Sie haben keine Riten, obwohl sie Buddhisten sind. Sie sind vielfach Banditen. Sind unsittlich. Der König trägt eine brokatene Mütze und einen goldenen Hut. Man soll seine Haare nicht sehen. Sie haben viel Hanf, Weizen, Hirse, Reis, Obst, Jade; viele Gärten und Wälder (Sui-shu 83 = S. 2535c). Sie haben strenge Gesetze. Ihre Sitten und Produkte sind etwa wie die von Kui-tsih. Sie sind strenge Buddhisten. Von Kao-ch'ang nach Westen zu haben alle Leute meist tiefe Augen und östlich von Kao-ch'ang ist nur in diesem Land ein anderer, mehr den Chinesen ähneln-



der Typ vorhanden (Chou-shu 50 = S. 2341a). Ihr Land ist geeignet für Reis und Weizen. Viel Jade, viel Wein. Sie können Kupfer gießen. Sie haben Städte und Häuser. Die Gemüse sind etwa wie in China. Sie sind Buddhisten. Ihr Königspalast ist rot bemalt. Der König trägt eine goldene Kappe wie die jetzige „Hunnen-Grafen-Mütze“ (Hu-kung-mao). Er hält Hof zusammen mit der Königin. Die Frauen tragen Zopf, Pelze und Hosen. Bei der Begrüßung beugen die Männer ein Knie bis zur Erde. Sie haben Siegel aus Jade und Pinsel aus Holz. Wer einen Brief bekommt, legt ihn an die Stirn. Erst dann öffnet er ihn (Liang-shu 54 = S. 1842c—d). Sie sind Mazdaisten und Buddhisten (T'ang-shu 198 = S. 3613c). Sie machen schönen Wein. Sie sind Mazdaisten (Sung-shih 490 = S. 5717a—c).

Z: Seit der Han-Zeit.

W: Weiterer Bericht im T'ung-chih 196 = S. 3136b und Hou-Han-shu 118 = S. 904c—d; Shih-chi 123 = S. 267b; Nan-shih 79 = S. 2733d; Hsin-T'ang-shu 221a; Wu-tai-shih 138 = S. 4376b und Hsin-Wu-tai-shih 74 = S. 4480a.

### 28. *An-hsi*.

V: Ist das Arsakidenreich in Iran und Mesopotamien. — Berührt sich im Norden mit K'ang-chü, im Osten mit Wu-i-shan-li, im Westen mit T'iao-chih.

K: Das Land, Klima, Produkte und Sitten sind ähnlich wie in Wu-i-shan-li und in Chi-pin. Auch sie machen Silbergeld, wo vorn der Kopf des Königs ist, hinten eine Frau. Wenn der König stirbt, wird neues Geld gegossen. Es sind ihnen zahlreiche Länder untertan, An-hsi ist sehr groß. Sie treiben mit Schiffen Handel mit anderen Ländern. Sie haben Schrift auf Leder, die wagerecht läuft. Sie bringen als Tributgabe große Vögel (Straußeneier) und Zauberkünstler als Li-kan (Han-shu 96a = 607b). Sie sind ansässig, pflanzen Reis, Weizen, Weintrauben. Sie haben Städte wie die Ta-yüan (Shih-chi 123 = S. 267a). Sie bringen als Tribut Löwen und Fu-pa (Hou-Han-shu 118, 4b).

Z: Seit der Han-Zeit.

W: Hou-Han-shu 118, 4b und T'ung-chih 196 = S. 3138c.

B: Es wird Chou-shu 50 = S. 2341a neben Po-sih als dessen östlicher Nachbar erwähnt. — Fu-pa ist noch nicht sicher bestimmt.

### 29. *Chi-pin*.

V: Berührt sich im Nordwesten mit den großen Yüeh-chih, im Südwesten mit Wu-i-shan-li (Han-shu 96a = 606d).

K: Ist ein großes Land. Als die Hsiung-nu die großen Yüeh-chi vernichteten, zogen diese nach Westen und beherrschten Ta-hsi, während die Sai-wang (oder Sê-wang) im Süden Chi-pin beherrschten. Sie verteilten sich dort und bildeten zahlreiche kleine Reiche. Die Länder im Nordwesten von Su-lo, wie Hsiu-hsün, Chüm-tu und andere stammen ursprünglich von diesen Sai-wang ab. Das Klima ist warm. Es gibt dort Klee, seltsame Baumarten, Bambus, Lack, alle Arten Korn, Weintrauben, alle Arten Obst. Sie düngen ihre Gärten. Sie bauen Reis an, und essen im Winter frisches Gemüse. Sie schnitzen gut, bauen Paläste, weben spezielle Arten von Stoff mit besonderen Mustern. Sie haben Gold, Silber, Kupfer, Zinn, machen daraus Geräte und verhandeln diese. Sie machen aus Silber und Gold Geld, dessen eine Seite einen Reiter zeigt, die andere einen Menschenkopf. Sie haben einhöckrige Kamele, Wasserbüffel, Elefanten, große Hunde, Affen, Pfauen. Es gibt bei ihnen Perlen, Korallen, Achat, Glas. Sonst

sind die Haustiere wie bei den anderen Ländern. Sie brachten unter Han Wu-ti (140—87) Tribute (Han-shu 96a = S. 606d—607a). Yen Shih-ku (zit. Han-shu 96a) meint, Sai-chung sei dasselbe wie das an anderer Stelle erwähnte Shih-chung. Sie sind Buddhisten. Ihr Land ist feucht und heiß. Anbau von Reis. Sie reiten auf Elefanten. Sie bringen als Tribut gute Pferde und Ichneumons (T'ang-shu 198 = 3614a). Chi-pin war eine Zeitlang manichäistisch, wurde dann aber wieder buddhistisch (Li-tai fa-pao-chi = Tripitaka Bd. 51, 180b). Das K'un-hsüeh chi-wen (20,9a) macht darauf aufmerksam, daß in dem budhistischen Tseng-i A-han-ching diese Bezeichnung auch vorkomme. Der Text verlegt sie anscheinend an den Oxus. Unter Sai-wang und Shih-chung sind wohl die Saken gemeint (vgl. auch A. Herrmann: Chines. Umschreibungen, in: Sv. Hedin, Southern Tibet, VIII, 447).

Z: Seit der Han-Zeit.

W: Weiterer Bericht im T'ung-chih 196 = S. 3137c; Pei-shih 97 = 3043b.

B: Das K'ang-yu chi-hsing (15, 7b) behauptet, Chi-pin sei Samarkand. Es habe nur zur Sui-Zeit Ts'ao-kuo geheißen, in der T'ang-Zeit wieder Chi-pin. Erst seit der Mongolenzeit habe es den Namen Samarkand bekommen. Dies ist wohl sicher unrichtig. Es stützt sich z. T. auf Hsin-T'ang-shu 221a = S. 4153c. Dieser Text sagt weiter: das Land sei lange den Ta-Yüeh-chih untertan gewesen. Es sei feucht und heiß. Man reite auf Elefanten. Das Land sei buddhistisch. Sie bringen als Tribut gute Pferde, kostbare Gürtel, goldene Schlösser, krystallene Becher, Glas. — Das Shih-chia fang-chih (Kap. 1 = Tripitaka Bd. 51, 956a) setzt Chi-pin gleich Chia-shih-mi-lo (Kaschmir). Auch dies kann nicht ganz zutreffend sein (vgl. Nr. 6). In Wirklichkeit entspricht es ursprünglich Gandhara, wurde aber als literarischer Name in den Sui-Annalen auf Zābulistān, in den T'ang-Annalen auf auf Kapisa übertragen (Herrmann, S. 438).

### 30. Chüan-tu.

V: Von Ch'ang-an 9860 Li entfernt. Berühren sich im Norden mit den Wu-sun, am Ts'ung-ling (Han-shu 96a).

K: Gehören zu den Sai, Sitten und Kleider wie die Wu-sun, leben als Nomaden am Ts'ung-ling (Han-shu 96a = S. 607d).

B: Wird manchmal fälschlich (wegen der Ähnlichkeit der Schreibung) mit Indien identifiziert!

### 31. Hsiu-hsün.

V: Westlich des Ts'ung-ling, von Ch'ang-an 12010 Li entfernt (Han-shu 96a = S. 607d).

K: Hat 358 Familien mit 1030 Personen. Sitten sind ähnlich denen der Wu-sun, auch die Kleidung. Sie sind Nomaden. Sie gehören wohl zu den Sai (Han-shu 96a).

W: Siehe T'ung-chih 196 = S. 3141b).

### 32. So-chü.

Von Ch'ang-an 9950 Li entfernt. Von ihnen bis nach Su-lo sind es 560 Li westlich, bis nach P'u-lei 740 Li südwestlich (Han-shu 96a = S. 607d).

K: 2339 Familien mit 16372 Personen. In ihrem Land gibt es einen Eisenberg, wo es grünen Jade gibt. Sie haben eine kurze Zeitlang einen König aus dem Stamm der Wu-sun (Han-shu 96a). Ihr Land dehnt sich bis zum Land der großen Yüeh-chih hin aus (Hou-Han-shu 118, 6a). Sie haben gelbe Augen, tiefe Pupillen, runde Ohren und schmale Stirn (San-hu-fu des Fan Ch'in = T'P'YL 382, 6a).

W: T'P'YL 796, 1a, b und T'ung-chih 196 = 3142a—3143a.

33. *Su-lo*.

- V: Von Ch'ang-an 9350 Li entfernt. So-chü liegt 560 Li südlich von Su-lo (Han-shu 96a = S. 607d—608a).
- K: Sie treiben Handel (Han-shu 96a). Sie bauen Hirse, Hanf, Reis an, haben Eisen, Kupfer, Silber, Schwefel (Sui-shu 83 = T'P'YL 793, 3b). Sie hatten in der späteren Zeit wu-shu-Münzen (Münzen vom Gewicht von 5 shu, wie die der Han-Zeit in China) (Yü-chih-t'ang 28, 14b). 1510 Familien mit 18647 Personen (Han-shu 96a). Die Mitglieder der Familie des Königs müssen 6 Finger und 6 Zehen haben. Der König trägt einen goldenen Löwenhut. Sie haben viel Reis, Hirse, Hanf, Weizen, Kupfer, Eisen, Schwefel (Sui-shu 83 = S. 2535c). Sie haben indische Schrift, ehren mazdaistische Götter. Sie bringen als Tribut gute Pferde (T'ang-shu 198 = S. 3613c). Das Land ist arm, hat wenig Ackerland. Sie sind verschlagen. Sie platten den Kopf der Kinder ab, damit er flach wird. Sie tätowieren sich und haben blaue Augen (Hsin-T'ang-shu 221a = S. 4152c).
- W: Hou-Han-shu 118, 7b—8a und T'ung-chih 196 = S. 3143a—c, Pei-shih 97 = S. 3042c und Shih-chia fang-chih 1 = Tripitaka 51, 951b.
- B: Entspricht Kaschgar (W. Fuchs, S. 456).
- Z: Seit der Han-Zeit.

34. *Wei-t'ou*.

- V: Von Ch'ang-an 8650 Li entfernt. Berühren sich südlich mit Su-lo, sind aber durch Berge von diesem getrennt (Han-shu 96a = S. 608a).
- K: 300 Familien mit 2300 Personen. Sie sind Nomaden. Ihre Kleidung ist ähnlich der der Wu-sun (Han-shu 96a).
- W: T'ung-chih 196 = S. 3143c und Pei-shih 97 = S. 3042c.
- Z: Seit der Han-Zeit.

35. *Wu-i-shan-li*.

- V: Es berührt sich im Osten mit Chi-pin, im Westen mit Li-kan und T'iao-chih (Han-shu 96a = S. 607a).
- K: Ist ein großes Land. Es ist heiß. Getreidepflanzen, Bäume, Pflanzen, Obst, Gemüse, Essenssitten, Paläste, Wohnungen, Marktwesen, Geldwesen, Militärwesen, Metalle und Perlen sind bei ihnen genau wie in Chi-pin. Dazu gibt es bei ihnen T'ao-pa (oder Fu-pa, eine Art Hirsch mit nur einem Horn), Löwen und Nashörner. Auf dem Geld ist auf der einen Seite ein Kopf, auf der anderen ist ein Reiter.
- Z: Seit der Han-Zeit.
- W: Weiterer Text im T'ung-chih 196 = S. 3138b, kurze Erwähnung im K'ang-yu chi-hsing 9, 14b.

36. *Chou-ku-ko*.

- V: Ist ein kleines Land bei dem Land Hua (Hephtaliten?) (Liang-shu 54 = S. 1842c).
- K: Dieses Land und das ebenfalls dem Land Hua benachbarte Land A-pa-t'an sind in Kleidung und Aussehen genau wie Hua (Liang-shu 54 = S. 1842c).
- W: Siehe auch T'ung-chih 196 = S. 3150c.
- Z: Seit der Liang-Zeit.
- B: Eines der anderen, bei Hua liegenden Länder ist Hu-mi-tan. Dabei liegt auch Pai-t'i. Deren König stammt aus der Familie Chih. Sie stammen wohl von den Hsiung-nu irgendwie ab, denn in der Han-Zeit tötete der chinesische General Kuan Ying auch einmal einen Reiter der Pai-t'i (Liang-shu 54 = S. 1842c). Hierbei ist nicht sicher, ob es sich wirklich um Verwandte der Hsiung-nu handelt, denn der Clan



Chih ist ein Clan der Yüeh-chih, und die Nachbarschaft zu Hua-kuo spricht auch dafür, daß es eher ein indoeuropäischer Stamm gewesen sein könnte.

### 37. *I-ta*.

- V: Die Hauptstadt liegt mehr als 200 Li südlich des Wu-hu-Flusses (= Oxus) (Sui-shu 83 = S. 2535d).
- K: Ihr Land war in der Han-Zeit Land der großen Yüeh-chih (Ming-huang tsa-lu = T'P'KCh 436 = Bd. 35, 37a). Sie gehören zur Gruppe der großen Yüeh-chih. Sie haben 5—6000 Soldaten. Sind gute Krieger. In der Hauptstadt, die über 10 Li im Quadrat ist, sind viele buddhistische Tempel, die alle mit Gold verziert sind. Sie haben brüderliche Polyandrie. Die Frau trägt für jeden Mann, den sie hat, als Frisur ein Horn (Sui-shu 83 = S. 2535d).
- Z: Seit der Sui-Zeit.
- B: Wird meist den Yeh-ta (Hephtaliten) gleichgesetzt (siehe Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4154d).

### 38. *Pai-t'i*.

- V: —
- K: König gehört zur Familie Chih und stammt von den Hsiung-nu ab. Sie produzieren Hirse, Weizen, Melonen, Obst und andere Lebensmittel ähnlich wie Hua-kuo (Nan-shih 79 = S. 2733c).
- Z: Seit der Han-Zeit.
- B: Siehe Chou-ku-ko, wo auch Nachrichten über das gleichfalls im Nan-shuh 79 erwähnte A-pa-t'an. Tu Fu spricht in einem Gedicht von Pai-t'i, in Zusammenhang mit „hunnischen“ Tänzen. Nach Ansicht mancher Kommentatoren soll dies kein Volk bezeichnen, sondern nur eine bei den Tänzern benutzte Mütze (t'i) aus weißem (pai) Filz (Mochuang man-lu 2, 2a). Die Pai-t'i haben aber sonst keinerlei Beziehungen zu „hunnischen“ Tänzen, auch hören wir nie etwas von weißen Mützen, die bei den Tänzern gebraucht wurden. Wahrscheinlich hat Tu Fu seine Quelle falsch verstanden.

### 39. *T'u-huo-lo*.

- V: Das Land liegt 500 Li westlich des Ts'ung-ling. Sie leben vermischt mit den I-ta (Sui-shu 83). Es liegt zwischen Po-sih und Ta-shih (K'ang-yu chi-hsing 9, 17a). Es grenzt östlich an das Land Fan-yang, westlich an Hsi-wan-chin, südlich an die Berge, nördlich an Po-sih. Nördlich grenzt es an das ehemalige Ta-yüan (T'ung-chih 196 = S. 3255b). Ist das Land der Tocharer (W. Fuchs, S. 449).
- K: Die Hauptstadt hat einen Umfang von 2 Li im Quadrat. Sie haben 100000 gut ausgebildete Soldaten. Sie sind Buddhisten. Haben Polyandrie. Die Kinder gehören alle dem ältesten Bruder. Bei ihnen ist ein Berg mit einer Höhle, in der ein Götterpferd lebt. Davon bekommen die Pferde besonders gute Füllen (Sui-shu 83 = S. 2535d). Sie haben Polyandrie. Die Frau trägt für jeden Mann, den sie hat, als Frisur ein Horn mehr (Yü-chih-t'ang 10, 12a). Sie brachten in der T'ang-Zeit 7 Löwen und besondere Art Schafe (K'ang-yu chi-hsing 2, 3a). Sie brachten als Tribut Riesenvögel (T'ung-chih 196 = S. 3155b). Sie wohnen im alten Lande Ta-hsia vermischt mit I-ta. Sie produzieren blutschwitzende Pferde. Sie bringen Strauße als Tribut (Hsin-T'ang-shu 221b).
- W: T'P'YL 795, 7a nach Pei-shih 97 = S. 3044a.
- B: Das Pei-shih 97 = S. 3043c unterscheidet zwischen T'u-huo-lo und T'u-hu-lu. Von den letzteren wird hinsichtlich der Geographie das

gesagt, was oben nach dem T'ung-chih zitiert ist. Wahrscheinlich handelt es sich um dasselbe Land, nur stammen die Berichte aus verschiedenen Zeiten.

Z: Sui-Zeit.

#### 40. *An-ts'ai*.

V: Gehört zu K'ang-chü (Hou-Han-shu 118).

K: Dieses Land heißt auch A-lan (-liao. Dieses dritte Zeichen beruht nach Chavannes, T'oung pao 1907, S. 195, auf Verschreibung). Das Klima ist warm. Sie haben viele Kiefern und Weißkraut. Sitten und Kleidung wie in K'ang-chü (Hou-Han-shu 118 = S. 905b). Das Land, welches westlich an Tach'in, südöstlich an K'ang-chü grenzt, hat gleiche Sitten wie K'ang-chü. Es heißt in späterer Zeit Su-t'ê oder auch Wen-na-sha' (T'ung-chih 196 = S. 3151c).

Z: Seit der Han-Zeit.

B: An-ts'ai entspricht den sogenannten Aorsi (F. Hirth, Über Wolga-Hunnen und Hiung-nu). Erwähnt Shih-chi 123 = S. 267b. — Das Land Su-t'ê liegt an einem großen Sumpf. Früher war es von den Hsiung-nu erobert. Viele der dortigen Händler hielten sich in Liang-chou (Kansu) auf (Pei-shih 97 = S. 3042d). Nach Hirth (ebda. S. 261) ist Su-t'ê = Sughdak auf der Krim, A-lan = Alanen; J. Markwart (T'oung pao 1910, S. 661) erklärt Wen-na-sha als \*Hūnastān (Hunnenland). — Über Liang-chou und die dortigen berühmten Tänze vgl. ausführlicher meine „Lokalkulturen im alten China“, Bd. 1, S. 201.

#### 41. *Hsiao-Yüeh-chih*.

V: Wurden von den Hsiung-nu, ebenso wie die Ta-Yüeh-chih, vertrieben, wohnten erst in Hsi-p'ing und Chang-yeh (in Kansu), jetzt südwestlich von Po-lu, von Tai in Nord-Shansi 16600 Li entfernt (Pei-shih 97).

K: Nahmen viele Sitten der Ch'iang an, als sie in Kansu lebten. Sie sind Nomaden wie die Hsiung-nu. Sie haben Gold und Silber als Geld (Pei-shih 97 = S. 3043b).

Z: Seit der Han-Zeit.

B: Siehe „Randvölker f“. Dort sind die kleinen Yüeh-chih noch in Kansu siedelnd angegeben und es ist gesagt, daß sie in Kultur und Sprache ganz wie die umwohnenden Ch'iang (Tibeter) geworden waren.

#### 42. *K'ang-chü*.

V: K'ang-chü ist in der Han-Zeit nicht nur dasselbe wie Sogdiana oder Samarkand, sondern entspricht auch Taschkent bis Talas. Nach Shiratori soll der Name auf ein alttürkisches Wort, wie etwa Kängäres oder Kenger zurückgehen (Franke, Geschichte III, 185).

K: 12000 Familien mit 600000 Personen. Sitten wie die der großen Yüeh-chih. Sie waren früher den Hsiung-nu untertan. Als unter Kaiser Hsüan-ti der Han (73—49) die Spaltung unter den Hsiung-nu eintrat, verzog sich der Shan-yü Chih-chih zu den K'ang-chü. Die Chinesen schlugen und töteten den Chih-chih 36 v. Chr. Im Nordwesten von K'ang-chü, in 2000 Li Entfernung liegt An-ts'ai, ein großes Land mit ebenfalls den gleichen Sitten. Zu K'ang-chü gehören 5 kleine Staaten: Su-hsieh, Fu-mo, Yü-no, Chi und Ao-chien. (Han-shu 96a = S. 607b—c). Ihr Herrschergeschlecht stammt von den Yüeh-chih. Sie wohnte als Nomaden früher nördlich des Ch'i-lien-Berges, zogen der Hsiung-nu wegen nach Westen und gründeten das eigentliche Reich K'ang-chü in Soghdien. Sie haben tiefe Augen, hohe Nase und viel Bart. Sie sind gute Händler. Sie haben an Musik-Instrumenten P'i-p'a, k'ung-hou, Flöte, Guitarre mit 5 Saiten. Ehe-

und Trauersitten sind wie bei den T'u-chüeh. Sie haben Ahnentempel. Sie opfern im 6. Monat. Sie sind Buddhisten, haben Schrift. Sie haben Gärten, pflanzen Bäume. Haben Kamele, Pferde, Esel, Maultiere, einhöckrige Kamele. Sie produzieren Gold, Parfüm, Teppiche, viel Traubenwein (Sui-shu 83 = S. 2535b). Sie trinken gern und tanzen auf den Straßen (T'ang-shu = T'P'YL 793, 4a). Sie haben tiefe Augen und viel Bart. Sie trinken Traubenwein. Am 1. VI. ist ihr Neujahrsfest. Sie legen Tote in ein Totenhaus und lassen sie dort von Hunden fressen (Yü-chih-t'ang 10, 12a). Sitten, Kleidung und Aussehen wie die Leute von Ta-yüan. Das Land ist warm. Es produziert Weiden, Wein, Schafe, Rinder und gute Pferde (Chin-shu 97 = S. 1337b).

W: T'ung-chih 196 = S. 3139b; T'P'YL 793, 4a. und Shih-chi 123 = S. 267b.

B: Der Bericht des Han-shu 96a verlegt unzweifelhaft K'ang-chü bereits nach Westasien, denn er sagt, daß K'ang-chü 12300 Li von Ch'ang-an entfernt sei und sagt entsprechend bei An-hsi 11600 Li und bei den großen Yüeh-chih 11600 Li. Es kann also nicht mehr ein Land in Ostturkestan gemeint sein. Im Liang-shu 18 wird von einem Herrn K'ang aus dem Bezirk Lan-t'ien in Shensi erzählt, daß er von dort nach Hupei umsiedelte, zusammen mit mehr als 3000 Familien seiner Sippe. Er stamme von den K'ang-chü-Leuten ab und hatte sich in der Han-Zeit im Gebiet Ho-hsi angesiedelt. Diese Nachricht zeigt, daß K'ang-chü-Leute in der Han-Zeit in China lebten und daß solche Nichtchinesen sogar ziemlich zahlreich waren. Weitere Berichte über K'ang-chü-Leute, die als Mönche oder Händler, oft auf dem Wege über Indien, nach China kamen, finden sich im T'ang-Kao-seng-chuan = Fa-yüan-chu-lin 21 = Tripitaka 53, 441b; Liang-Kao-seng-chuan = Fa-yüan-chu-lin 26 = Tripitaka 53, 480a und Fa-yüan-chu-lin 61 = Tripitaka 53, 746c. Auf andere habe ich in meinem Artikel „Mazdaizm ve Maniheizm hakkında notlar“ (Ülkü mecmuası, Juni 1941, Ankara) aufmerksam gemacht.

Toyo-Bunko VI, 64 meint, daß das K'ang-chü der Han-Zeit Transoxianien sei, daß K'ang-kuo, von welchem der Bericht des Sui-shu spricht, nicht dasselbe sei, obwohl das Sui-shu beides für gleich erklärt, sondern K'ang-kuo sei Sogdiana und Samarkand.

Ao-chien, der letzte der 5 zu K'ang-chü gehörigen Kleinstaaten, tritt sonst als Titel bei den Hsiung-nu und als Sippe dort auf. Das Land wird in Pei-shih 97 = S. 3043a als Chê-shê bezeichnet.

#### 43. Li-i.

V: Gehört zu K'ang-chü (Hou-Han-shu 118 = S. 905b).

K: Produziert gute Pferde, dazu Rinder, Schafe, Weintrauben, viele Arten Obst. Boden und Wasser sind gut, daher wird der Traubenwein besonders schön und ist berühmt (Hou-Han-shu 118).

Z: Seit der späteren Han-Zeit.

B: Vielleicht ist Li-i nur ein Schreibfehler und ist identisch mit dem in Nr. 40 genannten Su-t'ê!

#### 44. Po-sih.

V: Westlich von Hua-kuo (Liang-shu 54 = S. 1842c), etwa jetziges Persien.

K: Dies Land produziert Hirse, Weizen, Melonen, Obst, etwa so wie auch Hua-kuo. Der Landesname stammt von der Dynastie. Sie haben eine Stadt von 32 Li Umfang mit einer Mauer von 4 Klafter mit vielen Türmen. In der Stadt sind viele Häuser, vor der Stadt viele



buddhistische Tempel. Bei der Stadt ist ein nicht besonders hoher Erdberg, in welchem ein Schafe fressender Vogel ist. Sie produzieren gute Pferde. In einem Salzsee gibt es Korallen von 1—2 Fuß Länge. Dazu haben sie Bernstein, Achat, Perlen und andere Kostbarkeiten, die sie selbst nicht besonders schätzen. Die Währung ist Gold und Silber. Bei der Hochzeit holt der Bräutigam die Braut mit mehreren 10 Begleitern selbst ab. Er trägt einen Rock aus Goldbrokat und Hosen aus Löwenbrokat, dazu eine „Himmelsmütze“. Die Braut trägt das gleiche Gewand. Die Brüder der Frau assistieren bei der Hochzeit (Liang-shu 54 = S. 1842c—d). Sie sind ein Zweig der Ta-Yüeh-chih, wohnen im alten Land T'iao-chih. Der König sitzt auf einem goldenen Schafs-Thron und trägt eine Goldblumenkrone, Brokatkleid und Cape, besetzt mit Perlen und anderen Kostbarkeiten. Die Männer schneiden das Haar kurz, tragen weiße Leder-mützen und ein Kleid, das über den Kopf zu ziehen ist. Dazu ein Cape. Die Frauen tragen ein langes Kleid und ein Cape darüber. Vorn haben sie einen Haarknoten, hinten ist das Haar zusammen-genommen. Es ist verziert mit Gold- und Silberblumen, dazu mit herabhängenden, bunten Perlenschnüren. Der König wohnt vom 4.—10. Monat in einem seiner mehr als 10 Reisepaläste. Der Name des Thronfolgers wird geheim gehalten, aufgeschrieben und die Urkunde wird versiegelt bis zum Tode des Königs aufbewahrt. Sie haben Panzer, Lanzen, Schwerter, Armbrüste, Bogen, Pfeile. Sie reiten auf Elefanten, für jeden sind 100 Mann Begleitung da. Sie haben strenge Strafen. Bartabschneiden ist eine der Strafen. Die Steuer wird je nach dem Grundbesitz in Silbergeld gezahlt. Die Religion ist die Feuerreligion. Die Ehesitten sind am niedrigsten von allen Barbaren. Die Toten werden meist einfach weggeworfen. Die Leute, die mit dem Begräbnis zu tun haben, gelten als unrein. Sie klingeln mit einer Glocke, wenn sie in die Stadt kommen. Der Jahres-anfang ist im 6. Monat. Feste sind am 7. VII., 1. XII., Ahnenopfer am 20. I. Das Klima ist warm. Man speichert sich Eis auf. Man hat ein Bewässerungssystem ähnlich wie in China. Aber man baut keinen Reis an. Sie haben gute Pferde, Kamele, weiße Elefanten, Löwen, Strauße, Perlen, Korallen, Bernstein, Glas, Achat, Bergkrystall, Gold, Silber, Kupfer, Eisen, Zinn, Diamant, Zinnober, Quecksilber, Brokat, Stoffe, Teppiche, rote Chang-Hirsch-Felle, Parfüms, Pfeffer, Steinhonig, grünen Schwefel und anderes (Chou-shu 50 = S. 2341a, b). Die Kinder zahlen ab 3 Jahren Steuer. Sie haben Geschwisterheirat. Tote werden ausgesetzt. Man trägt einen Monat Trauer (Sui-shu 83 = S. 2536a). Sie ehren rechts und mißachten links. Sie opfern Himmel, Erde, Sonne, Mond, Feuer und Wasser. Ihr Kult hat sich weit nach Turkestan hin ausgedehnt. Sie gehen meist barfuß. Sie machen Ordal mit Angeklagten, indem sie ihnen die Zunge mit glühenden Eisen brennen. Sie haben harte Strafen. Sie haben große Vögel, die Schafe fressen können (Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4155b).

Z: Seit der Liang-Zeit.

W: Siehe Nan-shih 79 = S. 2733d; Pei-shih 97 = S. 3042d; T'ang-shu 198 = S. 3614a—b).

#### 45. *Ta-hsia*.

V: Liegt über 2000 Li südwestlich von Ta-yüan (Shih-chi 123 = S. 267).

K: Sie sind ansässig, haben Städte und Häuser. Sitten wie in Ta-yüan. Sie haben keine großen Könige, sondern viele kleine. Sie sind militärisch schwach, sie lieben Handel zu treiben. Die Ta-yüeh-chih er-

oberten ihr Land. Südöstlich von ihnen ist Shen-tu (Indien), aus welchem Baumbusstäbe und Stoffe aus Sih-ch'uan nach Ta-hsia kommen (Shih-chi 123 = S. 267c—d).

Z: Seit der Han-Zeit.

B: Franke meint, Ta-hsia entspreche den Tocharern, und zwar nicht nur das im fernen Westen, von den Yüeh-chih eroberte Ta-hsia, sondern auch das ältere, welches näher an China heran gelegen hat. Dieses ist im Chou-shu, Shu-ching und anderen alten Quellen erwähnt. Das Lü-shih ch'un-ch'iu (= T'P'YL 865, 5a) erwähnt z. B. als besonders gut das Salz von Ta-hsia. Nach Haloun (in Zeitschr. d. deutsch. Morg. Ges. Bd. 92 S. 282) aber habe dieses alte Ta-hsia, welches bei dem Bezirk Ning-ting in Kansu gewesen sei, nichts mit den Tocharern zu tun. Es sei eine Verlagerung eines noch älteren Namens weiter nach Westen (siehe A. Herrmann, Die Westländer in der chinesischen Kartographie, S. 209; sowie G. Haloun: Seit wann kannten die Chinesen die Tocharer oder die Indogermanen überhaupt? Band 1). Als Ortsname in Kansu (wo der große Yü geboren sein soll) tritt es in der späteren Han-Zeit weiter auf (Hou-Han-shu 117, 6a), nach der Han-Zeit nennen sich alle Dynastien, die in dieser Gegend entstehen, Hsia oder Hsi-hsia-Dynastien. Das besagt, daß der Ortsname dort sehr fest haftet. Für Frankes Hypothese läßt sich anführen, daß zunächst in dem westasiatischen Ta-hsia tatsächlich die Ta-Yüeh-chih wohnten, die wahrscheinlich gleich den Tocharern waren; daß aber in dem Ta-hsia in Kansu ebenfalls die Yüeh-chih saßen, und zwar vor ihrer Vertreibung durch den Hsiung-nu-Khan Mao-tun. Und ihre Reste blieben nachher weiter in diesem selben Gebiet unter dem Namen Hsiao-Yüeh-chih (kleine Y.).

#### 46. *Ta-yüan*.

V: Das Land berührt sich im Norden mit K'ang-chü, im Süden mit den Ta Yüeh-chih (Han-shu 96a). Franke meint, die Lage von Ta-yüan sei unklar. Es möge etwa in der Ferghana-Gegend gelegen haben (Geschichte III, 186). A. Herrmann hat dies in seiner Karte zu den „Alten Seidenstraßen“ (1910) bestätigt.

K: 60000 Familien mit 300000 Personen. Klima, Landschaft und Kultur ist der von An-hsi und den Ta-Yüeh-chih ähnlich. Sie machen Wein aus Trauben, Reiche haben oft über 10000 Tan Wein. Sie können ihn mehr als 10 Jahre lang aufbewahren. Sie trinken gern. Sie haben gute Pferde, die mit Klee gefüttert werden. Die Pferde überall im Lande sind sehr gut. Sie schwitzen Blut und sollen von einem Himmelspferd abstammen. Chang Ch'ien berichtete von ihnen, worauf Gesandte mit viel Geld und einem Pferd aus Metall geschickt werden, um solche Pferde zu kaufen. Nachdem der erste Versuch mißlungen war und die Chinesen unter Li Kuang-li das Reich 4 Jahre hindurch bekämpft hatten, bekommen sie 3000 solcher Pferde. Später kamen regelmäßige Lieferungen solcher Pferde. Die Chinesen führen zur Ernährung der Pferde Klee ein, dazu auch Weintrauben. Die Länder westlich von Ta-wan bis nach An-hsi sind zwar in der Sprache voneinander verschieden, aber sie können sich doch noch untereinander verständigen. Sie alle haben tiefe Augen, viel Bart, sind gute Händler. Sie achten die Frauen hoch, und die Worte einer Frau befolgt der Mann. Sie tragen Seide und haben Lack, kennen aber nicht die Kunst, Eisen zu gießen. Erst durch chinesische Gefangene lernten sie das und lernten Eisenwaffen zu machen. Wenn sie chinesisches Gold oder Silber bekommen, so machen sie das auch sofort zu

Geräten und benutzen es nicht als Geld. Von den Wu-sun an bis nach An-hsi hin stehen sie alle unter dem Einfluß der Hsiung-nu, denen sie auf Wunsch hin Tribute senden (Han-shu 96a = S. 607c—d). Sie haben Reis und Weizen, haben Städte und Häuser, haben Bogen und Lanzen (Shih-chi 123 = S. 267a). Vor der Eheschließung werden goldene Ringe als Gabe geschenkt. Die Frau gibt dem Bräutigam erst zur Probe 3 Dienerinnen, und sie heiratet nur den Mann, der sich als guter Mann bewährt hat. Sie sind gute Händler (Chin-shu 97 = S. 1337a, b).

W: Weiterer Bericht im T'ung-chih 196 = S. 3140c und T'P'YL 793, 2b—3a).

B: Sie sollen gleich den in Pei-shih 97 = S. 3042a erwähnten Lo-jan sein, welche nordwestlich von Su-lo leben und ebenfalls blutschwitzende Pferde produzieren.

#### 47. *Ta-Yüeh-chih*.

V: Im Osten von An-hsi (Han-shu 96a).

K: 100000 Familien mit 400000 Personen. Klima, Produkte und Sitten sind genau wie in An-hsi, auch das Geldwesen. Sie haben einhöckrige Kamele. Sie wohnten früher als nomadisches Volk mit denselben Sitten wie die Hsiung-nu mit diesen zusammen, in den Gegenden zwischen Tun-huang und dem Ch'i-lien-Berg. Nachdem die Hsiung-nu sie vernichtet hatten, zogen sie über Ta-yüan, griffen Ta-hsia an und beherrschten es. Sie hatten ursprünglich keine Oberherrscher, sondern herrschten alle selbständig in kleinen Fürstentümern in einzelnen Städten (Han-shu 96a = S. 607b).

Z: Han-Zeit.

W: Siehe „Randvölker“ und Hou-Han-shu 118 = S. 905a.

B: Das Pei-shih 97 = S. 3043b erzählt von ihrer Verlagerung nach Nord-west-Indien.

#### 48. *An-kuo*.

V: Ist das Land An-hsi der Han-Zeit (Sui-shu 83 = S. 2535b).

K: Königsfamilie der Chao-wu-Gruppe, verwandt mit K'ang-kuo. Die Stadtmauer hat 5 Stockwerk und ist von Wasser umgeben. Paläste haben alle flaches Dach. Der König sitzt auf goldenem Kamel-Thron von 7—8 Fuß Höhe. Die Königin ist mit bei den Audienzen. Sitten sind wie in K'ang-kuo (Sui-shu 83 = S. 2535b), nur heiraten sie die Schwestern. — Sie bringen gute Pferde als Tribut (Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4153d).

Z: Sui-Zeit.

B: An-kuo ist ebenso ungenau gleich An-hsi wie K'ang-kuo gleich K'ang-chü: An-kuo lag in einem Gebiet, welches politisch einmal zu An-hsi gehörte, wie K'ang-kuo in einem, welches zu K'ang-chü gehörte. Es entspricht nach Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4153d Bucharä.

W: Siehe auch Pei-shih 97 = S. 3043d und Shih-chia fang-chih 1 = Tripitaka 53, 953a.

#### 49. *Chê-hsieh-mo-sun*.

V: 13500 Li von Tai entfernt (Pei-shih 97).

K: Es soll das alte Teilland Shuang-mi der Ta-Yüeh-chih sein. Die Leute leben in Bergtälern (Pei-shih 97 = S. 3043a).

Z: Seit der T'o-pa-Zeit.

#### 50. *Ch'ia-p'ei*.

V: Von Tai 13000 Li entfernt (Pei-shih 97).



- K: Es soll das alte Teilland der Ta-Yüeh-chih sein, welches Hsiu-mi hieß. Die Bevölkerung wohnt in Bergtälern (Pei-shih 97 = S. 3043a).  
 Z: Seit der T'o-pa-Zeit.

51. *Ch'ien-tun*.

- V: 13560 Li von Tai in Nord-Shansi entfernt. Ehemaliges Land der Ta-Yüeh-chih namens Kui-pa (Pei-shih 97).  
 K: Die Leute leben in Bergtälern (Pei-shih 97 = S. 3043a).  
 Z: Seit der T'o-pa-Zeit.

52. *Fu-ti-sha*.

- V: 13660 Li von Tai in Nord-Shansi entfernt. Ehemaliges Land der Ta-Yüeh-chih namens I-tun (Pei-shih 97).  
 K: Sie leben in Bergtälern (Pei-shih 97 = S. 3043a).  
 Z: Seit der T'o-pa-Zeit.

53. *Ho-kuo*.

- V: Liegt im alten Gebiet von K'ang-chü (Sui-shu 83).  
 K: König gehört zur Gruppe der Chao-wu. Die Hauptstadt hat 2 Quadrat-Li Umfang, 1000 Soldaten. Der König sitzt auf goldenem Schafsthron (Sui-shu 83 = S. 2553d—2536a).  
 W: Siehe auch T'ung-chih 196 = S. 3140b, Shih-chia fang-chih 1 = Trip. 53, 953, Pei-shih 97 = S. 3044b und Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4154a.  
 Z: Seit der Sui-Zeit bekannt.

54. *Hsi-wan-chin*.

- V: 12720 Li von Tai in Nord-Shansi entfernt (Pei-shih 97).  
 K: Südlich der Hauptstadt ist ein Berg, wo es Löwen gibt (Pei-shih 97 = S. 3042d).  
 W: Siehe auch T'ung-chih 196 = S. 3154c.  
 B: Zu unterscheiden von den Hsi-wan-tan, einem alten Stamm der Ch'i-tan (Liao-shih 32). Nach Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4153d ist es gleich K'ang-kuo und somit gleich Samarkand.

55. *Huo-hsün*.

- V: Liegt bei den anderen Staaten der Chao-wu-Gruppe. Es ist das alte Gebiet der Stadt des Unterkönigtums Ao-chien von K'ang-chü. Es berührt sich im Südwesten mit Po-sih (Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4154b).  
 K: Von all diesen Staaten hat nur dieser Wagen und Rinder dazu. Damit fahren die Kaufleute herum. Sie brachten einmal als Tribut schwarzes Salz (Hsin-T'ang-shu 221b).  
 B: Chavannes, Documents S. 29 erwähnt ein anderes Volk Huo-hsün, welches wohl türkisch war und nicht gleich diesem Volk.

56. *K'ang-kuo*.

- V: Entspricht Samarkand (Toyo Bunko VI, 63 nach Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4153d).  
 K: Sollen Nachkommen des alten K'ang-chü sein. Sie leben nomadisch. Ihr König ist ein Yüeh-chih-Mann der Familie Wen. Er lebte ursprünglich nördlich des Ch'i-lien-Berges in der Chao-wu-Stadt. Weil sie durch die Hsiung-nu vertrieben wurden, zogen sie nach Westen, verteilten sich in verschiedene Reiche, die alle zur Gruppe der Chao-wu gehören. Die Frau des Königs ist eine Türkin. Der König trägt das Haar gebunden, trägt kostbare Krone, kleidet sich in Seide, Brokat, bestickte Wollstoffe. Die Königin trägt Haarknoten, bedeckt mit einem Tuch aus schwarzem Stoff. Männer tragen kurze Haare und

brokatenes Kleid. Sie sind ein starkes Land. Strafen werden im mazdaistischen Tempel bestimmt; sie sind schwer. Sie haben tiefe Augen und hohe Nasen, viel Bart. Sie sind gute Händler. Sie haben große und kleine Trommeln, P'i-p'a, fünfsaitige Geige, K'ung-hou, Flöte. Ehe- und Trauersitten wie bei den Türken. Sie haben Ahnentempel, in denen sie im 6. Monat opfern. Sie sind Buddhisten, haben indische Schrift. Das Klima ist warm. Sie haben Gärten und pflanzen Bäume. Produzieren Pferde, Kamele, Esel, einhöckrige Kamele, Gold, Parfüme, Teppiche, Brokat, Wollstoffe, viel Wein, der sich lange hält (Sui-shu 83 = S. 2535b). Die Männer schneiden das Haar oder sie tragen Zopf. Der König trägt eine Filzmütze, die mit Kostbarkeiten verziert ist. Sie lieben Musik und Wein und tanzen auf den Straßen. Einem neugeborenen Kind schmiert man Steinhonig in den Mund und Kleister in die Hände, damit seine Worte später süß werden und die Hände das Geld ganz festhalten. Sie treiben auch in China Handel. Sie feiern im 12. Monat Neujahr. Brahmanen machen ihnen den Kalender und die Astrologie. Sie sind Buddhisten. Im 11. Monat ist das Fest des Bittens um Kälte mit Tanz. Dabei begießt man sich mit Wasser (T'ang-shu 198 = S. 3614a). Es gibt 9 Staaten der Gruppe Chao-wu (Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4153d).

Z: Seit der Sui-Zeit.

W: Siehe auch bei Pei-shih 97 = S. 3043d und Shih-chia fang-chih 1 = Tripitaka 53, 933a.

#### 57. *Mi-kuo*.

V: Leben im ehemaligen Gebiet von K'ang-chü (Sui-shu 83). Entspricht dem Maimargh in Sogdianien (Toyo Bunko VI, 63) auf Grund von Shih-chia fang-chih (1 = Tripitaka 53, 953a), welches sagt, daß Mi-kuo gleich Mi-mo-ho sei.

K: Der König des Landes gehört zur Familiengruppe der Chao-wu. Die Hauptstadt hat 2 Quadrat-Li Umfang (Sui-shu 83 = S. 2535d).

W: Pei-shih 97 = S. 3044a und T'ung-chih 196 = S. 3140a.

#### 58. *Mu-kuo*.

V: Westlich des Wu-hu-Flusses, im alten Gebiet von An-hsi (Sui-shu 83).

K: König gehört zur Gruppe der Chao-wu. Stadt hat 3 Quadrat-Li Umfang. Sie haben 2000 Soldaten (Sui-shu 83 = S. 2536a).

W: T'ung-chih 196 = S. 3140c und Pei-shih 97 = S. 3044b.

Z: Seit der Sui-Zeit.

#### 59. *Po-han*.

V: Hauptstadt liegt westlich mehr als 500 Li vom Ts'ung-ling (Sui-shu 83 = S. 2535d).

K: Soll das alte Land Ch'ü-sou des Yü-kung sein. Königshaus gehört zur Gruppe der Chao-wu. Der König sitzt auf einem goldenen Schafthron. Die Königin trägt Goldblumen im Haar. Es gibt viel Zinnober, Gold und Eisen (Sui-shu 83 = S. 2535d). Sie machen am Neujahrstag zwei Parteien, von denen jede einen Gepanzerten herausstellt. Diese bewerfen sich mit Steinen, bis einer tot ist. Das ist dann ein Orakel für den Ausgang des neuen Jahres (Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4154c).

W: T'ung-chih 196 = S. 3155b und Pei-shih 97 = S. 3044a.

#### 60. *Shih-kuo*.

V: Entspricht Kesch in Sogdianien (Toyo Bunko VI, 63). Liegt im alten Gebiet von K'ang-chü (Sui-shu 83).

K: König gehört zur Gruppe der Chao-wu. Hauptstadt hat 2 Quadrat-Li Umfang. Sie haben über 1000 Soldaten. 500 Li südlich von ihnen

liegt das Land der T'u-huo-lo. Sitten wie in K'ang-kuo (Sui-shu 83 = S. 2535d). Bei ihnen gibt es einen Gott, dem man jeweils 1000 Schafe opfert (Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4154b).

W: Vgl. auch T'ung-chih 196 = S. 3140b; Pei-shih 97 = S. 3044a und Shih-chia fang-chih 1 = Tripitaka 53, 935a).

B: Auch Shih-kuo war eine Zeitlang mazdaistisch. Es läßt sich nachweisen, daß noch im 9. Jahrhundert, also nach der angeblichen Vernichtung des Mazdaismus in China, ein mazdaistischer Tempel in K'ai-feng-fu war, in dem eine Familie Shih das erbliche Priesteramt inne hatte; die Familie stammt dem Namen nach sicher aus dem Lande Shih-kuo. Sie hatte Diplome aus den Jahren 858 und 863 und stellte noch im 12. Jahrhundert die Priester für diesen Tempel (Mo-chuang man-lu 4, 1a—b; ich habe ausführlich über diese Dinge in der Zeitschrift Ülkü (Ankara, Juni 1941: Mazdaizm ve Maniheizm hakkinda notlar) berichtet.

Z: Seit der Sui-Zeit.

#### 61. *Shih-kuo*.

V: Entspricht Taškent (Toyo Bunko VI, 74 wohl nach Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4154a).

K: Südöstlich der Hauptstadt ist ein Haus gebaut mit Sitzen darin. Dort werden am 6. I. und 15. VII. die verbrannten Knochenreste der königlichen Ahnen in Urnen aufgestellt. Man geht herum und streut Blumen und Früchte, dann wird geopfert und ein Festessen gemacht. Sie haben Hirse, Weizen, viel gute Pferde. Sie sind gute Krieger (Sui-shu 83 = S. 2535b).

W: Tung-chin 196 = S. 3154c und Pei-shih 97 = S. 3044a.

Z: Seit der Sui-Zeit.

#### 62. *Sih-mo*.

V: Grenzt an Shih; dieses liegt nördlich davon (Hsin-T'ang-shu 221b).

K: Sitten genau wie in K'ang-kuo (Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4155a).

Z: T'ang-Zeit.

#### 63. *Tsao-kuo*.

V: Nördlich des Ts'ung-ling. Entspricht dem alten Lande Chi-pin (Sui-shu 83).

K: König gehört zur Gruppe der Chao-wu. Die Hauptstadt hat 4 Quadrat-Li Umfang, über 10000 Soldaten. Gesetze sind sehr streng. Die verehren unkanonische Götter. Im Ts'ung-ling ist ein Shun-t'ien-Gott (dem Himmel folgender Gott), dessen Tempel sehr reich ist: das Haus ist mit Gold und Silber belegt und der Erdboden mit Silber. Täglich kommen über 1000 Leute zum opfern. Vor dem Tempel ist ein Fisch-Rückenknochen, dessen Loch einen Reiter hindurchläßt. Der König trägt eine Fischkopf-Mütze und sitzt auf einem goldenen Pferdethron. Sie produzieren viel Reis, Hirse, Bohnen, Weizen, Elefanten, Pferde, einhöckrige Kamele, Gold, Silber, Eisen, Teppiche, Zinnober, dunkle Augenbrauensminke und verschiedene Parfüms, Steinhonig, halben Honig, schwarzes Salz und verschiedene Drogen (Sui-shu 83 = S. 2536a).

Z: Seit der Sui-Zeit.

W: Siehe auch Pei-shih 97 = S. 3044b.

B: Dieses soll in der T'ang-Zeit Chi-pin sein (Hsin-T'ang-shu 221a = S. 4153c).

#### 64. *Ts'ao-kuo*.

V: Im alten Gebiet von K'ang-chü (Sui-shu 83).



K: Sie haben keinen eigenen Herrscher, werden von einem Prinzen von K'ang-kuo regiert. Hauptstadt hat 3 Quadrat-Li Umfang. Über 1000 Soldaten. In ihrem Land gibt es einen Gott Te-hsi, den alle Länder vom Westmeer an ehren. Er hat eine Metallfigur. Jeden Tag opfern sie ihm 5 Kamele, 10 Pferde und 100 Schafe. Dieses Opferfleisch essen immer 1000 Menschen mit Mühe auf (Sui-shu 83 = S. 2535d). Bei ihnen gibt es eine Yakṣa-Stadt mit einem großen, immer verschlossenen Erdloch, welchem zweimal im Jahr Menschen geopfert werden. Dieses ist im östlichen Ts'ao, welches frühere Texte nicht erwähnen. Das westliche ist dasselbe wie das Ts'ao des Sui-shu (Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4154a).

W: Siehe auch Bericht im T'ung-chih 196 = S. 3140b und Pei-shih 97 = S. 3044a.

Z: Seit der Sui-Zeit bekannt.

#### 65. *Wu-na-o*.

V: Westlich des Flusses Wu-hu, im alten Gebiet von An-hsi (Sui-shu 83).

K: König gehört zur Chao-wu-Gruppe. Hauptstadt 2 Quadrat-Li Umfang, mehrere 100 Soldaten. Der König sitzt auf goldenem Schafsthron (Sui-shu 83 = S. 2536a).

W: Siehe auch T'ung-chih 196 = S. 3140c und Pei-shih 97 = S. 3044b.

Z: Seit der Sui-Zeit.

#### 66. *Yen-fou-yeh*.

V: 13760 Li von Tai in Nordshansi entfernt. Ehemaliges Land Kao-fu der Ta-Yüeh-chih (Pei-shih 97).

K: Sie leben in Bergtälern (Pei-shih 97 = S. 3043a).

Z: T'o-pa-Zeit.

#### 67. *Chü-li*.

V: Liegt über 3000 Li südöstlich von T'ien-chu (San-kuo Wei-chih 30 Kommentar).

K: Heißt auch Li-wei-t'ê oder P'ei-li-wang. Das Land liegt flach, ist feucht und heiß. Sie sind schwach. Sie sind den Ta-Yüeh-chih und T'ien-chu untertan (San-kuo Wei-chih 30 Kommentar). Rings um dieses Land herum sind alle Leute 1 Klafter 8 Fuß groß. Sie reiten auf Elefanten oder Kamelen (desgl.).

Z: Zeit der 3 Reiche.

B: Dies ist deutlich dasselbe Land wie Tung-li (Schreibfehler!). Gleicher Bericht auch im T'ung-chih 196 = S. 3150c.

#### 68. *Kao-fu*.

V: Ein großes Land südwestlich der Ta-Yüeh-chih. Ihr Land wird später zusammen mit Indien und anderen zusammen von den Yüeh-chih vernichtet (Hou-han-shu 118, 5b).

K: Ihre Sitten ähneln denen von Indien. Sie sind gute Händler, aber weil sie so schwach sind, verlieren sie alles leicht, sobald Indien, An-hsi oder Chi-pin stark sind (Hou-Han-shu 118, 5b).

W: T'ung-chih 196 = S. 3150c.

Z: Seit der späteren Han-Zeit.

#### 69. *Mo-chieh-t'o*.

V: Heißt auch Mo-ch'ia-t'o (Magadha), gehörte eigentlich zum mittleren T'ien-chu (Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4153c).

K: Das Land ist feucht, geeignet für Anbau. Sie haben dort einen besonderen Reis mit großen Körnern. Man lernt in der T'ang-Zeit von dort die Methode des Zuckerrohr-Zuckers, welcher viel besser als der turkestanische Zucker war (Hsin-T'ang-shu 221b).

W: Vgl. auch W. Fuchs, S. 432.

Z: T'ang-Zeit.

70. *Ni-p'o-lo*.

V: Westlich der T'u-fan (T'ang-shu 148).

K: Sie schneiden das Haar in Stirnhöhe ab, sie durchbohren die Ohren, stecken Bambusröhrchen oder Horn hinein, bis es auf die Schulter herabhängt. Sie essen mit der Hand, haben keine Löffel oder Stäbchen. Ihre Gefäße sind alle aus Kupfer. Sie treiben viel Handel und wenig Ackerbau. Ihr Geld ist aus Kupfer. Auf der Vorderseite ist ein Mensch, auf der Rückseite ein Pferd oder Rind. Das Geld ist nicht durchbohrt. Die Kleidung besteht aus einem Stück Stoff zum Bedecken des Körpers. Sie waschen sich täglich mehrere Male. Sie haben Häuser aus Holzbrettern, deren Wände beschnitzt und bemalt sind. Sie spielen gern Po (Brettspiel). Sie blasen gern auf Muscheln und schlagen Flöten. Sie verstehen sehr gut Astronomie und Kalenderwesen. Sie verehren 5 Himmelsgötter. Sie machen Götterfiguren aus Stein und baden diese jeden Tag in reinem Wasser und opfern ihnen Schafe. Ihr König trägt Perlgehänge aus Perlen und Edelsteinen, trägt goldene und jadene Ohrgehänge. Er sitzt auf einem Löwenthron, während seine Minister um ihn herum auf der Erde sitzen. In der Halle sind Parfüms verstreut. Im Palast ist ein siebenstöckiger Turm mit einem Kupferdach und Geländern und Pfeilern, die mit Perlen geschmückt sind. Eingebaut ist in diesen Turm eine Wasserkunst mit wasserspeienden Drachen (T'ang-shu 148 = S. 3611c—d). Sie haben viel rotes Kupfer und Yaks. Sie können nicht mit Rindern pflügen, daher haben sie wenig Ackerbau (Hsin-T'an-shu 221a = S. 4150c).

Z: Seit der T'ang-Zeit.

B: Entspricht Nepal (vgl. auch W. Fuchs, S. 443).

71. *T'ien-chu*.

V: Sie werden auch Shen-tu (Indien) genannt und wohnen südöstlich der Yüeh-chih (Hou-Han-shu 118, 5b).

K: Sitten wie bei den Yüeh-chih. Klima ist heiß und feucht. Ihr Land liegt bei einem großen Wasser. Sie reiten auf Elefanten. Sie sind schwächer als die Yüeh-chih, weil sie Buddhisten sind und nichts Lebendes töten. Sie sind jetzt den Yüeh-chih untertan. Sie produzieren Elefanten, Nashörner, Gold, Silber, Zinn, Blei. Sie berühren sich im Westen mit Ta-ch'in. Sie haben feine Stoffe und Wollstoffe, Parfüms, Steinhonig, schwarzen Pfeffer, Ingwer, schwarzes Salz. Sie schickten zur Zeit des Han-Kaisers Ho-ti mehrfach Gesandtschaften. Von ihnen kam der Buddhismus nach China (Hou-Han-shu 118, 5b—6a). Sie haben durchbohrte Ohren, laufen meist barfuß, verstehen etwas von Kalender und Astronomie. Sie schreiben auf Baumblätter (Nan-chih = T'P'YL 792, 9a). Es zerfällt in 5 einzelne Reiche (T'ang-shu 198 = S. 3613c—d).

V: Siehe auch T'ung-chih 3141a—3142a. Ferner Hsin-T'ang-shu 221a = S. 4153a, b; Sung-shih 490 = S. 5716d—5717a.

Z: Seit der Han-Zeit.

B: Es gibt im westlichsten China einen Stamm der Yao, der sich T'ien chu-Yao nennt (Chhch'kfsch II, Kap. 10, S. 54). Woher der Name stammt, ist unbekannt.

72. *Tung-li*.

V: Liegt im Südosten vom Lande T'ien-chu (Hou-Han-shu 118).

- K: Es ist ein großes Land. Klima und Produkte wie T'ien-chu. Die Ta-Yüeh-chih unterwarfen ihr Reich, welches aus über 10 einzelnen Staaten bestand. Dort sind Männer und Frauen über 8 Fuß groß (184 cm etwa), trotzdem aber sind sie schwach und feige. Sie reiten auf Elefanten oder Kamelen (Hou-Han-shu 118, 6a).
- Z: Seit der späteren Han-Zeit.

### 73. *Wu-ch'ang*.

- V: Südlich von Shê-mi (Pei-shih 97).
- K: Ihre Oberschicht sind die Brahmanen, die vielfach etwas von Astrologie und Astrologie verstehen. Es gibt dort viel Wälder und Obstbäume, man bewässert die Felder, hat viel Reis und Weizen. Viele sind Buddhisten. Bei Streitfällen machen sie ein Ordal: sie geben dem Betreffenden eine Droge ein. Wer im Recht ist, dem schadet sie nichts. Sie haben keine Todesstrafe, nur Verbannung (Pei-shih 97 = S. 3043d). Diese Leute sind schwach und verschlagen. Man produziert in ihrem Land Gold und Eisen (Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4153c).
- W: T'ung-chih 196 = S. 3154b und Shih-chia fang-chih 1 = Tripitaka 53, 955a.
- B: Dies ist das indische Land Uddiyâna (W. Fuchs, S. 446).
- Z: Vor der Sui-Zeit.

### 74. *Fu-lin*.

- V: Hieß ursprünglich Frôm. Damit war zuerst Seleukia, später das römische Reich gemeint (Franke, Geschichte III, 210—211). Ist angeblich gleich Ta-ch'in. Ist Po-sih benachbart (T'ang-shu 198 = S. 3614c).
- K: Liegt auf einer Insel im Westmeer. Dort ist ein Wald von Kostbarkeiten, die man benutzt. Es gibt dort ein Diamantental (Liang Sih-kung-chi = T'P'KCh 81 = Bd. 6, 20b und auch Laufer: Diamond S. 7). Sie haben über 400 Städte. Die Säulen in den Palästen bestehen vielfach aus Bergkrystall. Das Reich wird gemeinsam von 12 Vornehmen regiert. Hinter dem König geht ein Mann mit einem Sack für Beschwerden. Der König wird abgesetzt, wenn Katastrophen eintreten. Die Königskrone sieht aus wie ein Vogel mit erhobenen Flügeln. Die Kronenbänder sind alle mit Perlen und Kostbarkeiten besetzt. Der König trägt brokatierte, bestickte Kleider, er sitzt auf einem Goldblumenthrone. Es sitzt neben dem König immer ein Vogel, der sofort singt, wenn im Essen Gift ist. Die Hauptstadt ist aus Steinen gebaut, die Mauer ist besonders hoch. Die Stadt hat über 100 000 Familien. Sie liegt nördlich des Meeres. Im Osten hat sie ein großes Tor von mehr als 20 Klafter Höhe. Das ist von oben bis unten mit gelbem Gold besetzt und strahlt weithin. Von draußen bis zum Königspalast haben alle Tore 3 Stockwerke. Im 2. Tor steht eine große goldene Wage mit 12 goldenen Kugeln, für die 12 Stunden des Tages. Dabei steht eine goldene Menschenfigur in Lebensgröße. Zu jeder Stunde fällt eine Goldkugel herunter. Der Palast besteht aus lauter Kostbarkeiten. Der Palast hat eine Berieselungsanlage. Die Männer schneiden sich die Haare, tragen einen Umhang, tragen das Kleid rechts geknöpft. Frauen tragen brokatiertes Kopftuch. Bei ihnen wachsen Schafe in der Erde. Deren Nabel hängt mit der Erde zusammen. Man darf ihn nicht abschneiden, sondern erschrickt die Schafe so, daß sie weglaufen und den Nabel dabei abreißen (T'ang-shu 198 = S. 3614c). Ihr Land ist kalt. Sie wohnen in Erdhütten ohne irdene Ziegel. Sie produzieren Gold, Silber, Perlen, Rinder, Pferde, Schafe, einhöckrige Kamele, Birnen, Aprikosen, eine besondere Art Datteln, Hirse, Weizen, Weintrauben, die zu Wein ge-



macht werden. Als Musikinstrumente haben sie K'ung-hou, Hu-ch'in, einseitig bespannte Trommeln. Der König trägt ein gelbrotes Kleid und umwickelt den Kopf mit einem Tuch, das aus Goldfäden gewebt ist. Im 3. Monat geht er in den buddhistischen (!) Tempel, wohin er sich auf einem roten Bett tragen läßt. Sie haben Stockschläge und Einnähen in einen Sack mit Versenken im Meer als Strafen. Sie lieben keinen Krieg. Sie haben Gold- und Silbergeld ohne Loch. Vorn ist der Buddha Maitreya dargestellt, hinten der Name des Königs (Sung-shih 490 = S. 5719a—b). Sie haben keine Dachziegel, sondern decken das Dach mit gespaltenen weißen Steinen (Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4155c).

Z: Seit der Liang-Zeit.

B: Der Bericht des T'ang-shu mischt Nachrichten über Ta-ch'in und über Fu-lin durcheinander. Ursprünglich sind wohl nicht beide Reiche gleich. Die in der Erde wachsenden Schafe sind auch sonst belegt. Mehrfach wird erzählt, daß man sie aus Schafsknochen sät.

### 75. *Ta-ch'in.*

V: Dieses Land heißt auch Li-kan oder, weil es westlich des Meeres liegt, Hai-hsi-kuo. Es ist sehr groß, hat über 400 Städte und über 10 kleine Staaten hängen von ihm ab. Es ist westlich von An-hsi (Hou-Han-shu 118, 4b—5a).

K: Sie machen Mauern aus Stein. Sie haben Poststationen, die alle weiß bemalt sind. Es gibt Kiefern und andere Bäume bei ihnen, sie pflanzen auch viele Bäume. Sie bearbeiten Felder. Sie ziehen Maulbeer. Sie gehen alle kahlköpfig, tragen gemusterte, bestickte Kleider. Fahren Wagen mit weißem Dach. Sie haben Banner und Fahnen. Die Städte haben alle einen Umfang von über 100 Li und in der Stadt sind immer 5 Paläste. Die Paläste haben Säulen aus Bergkrystall, auch die Eßgeräte bestehen daraus. Der König hält sich jeden Tag in einem anderen Palast auf und hält dort Audienz ab. Wenn er umzieht, geht hinter seinem Wagen ein Mann mit einem Sack. Wer etwas zu fragen hat, wirft einen Brief in den Sack. Dieser wird im Palast geprüft. Sie haben 36 Generäle, die die Staatsangelegenheiten mitberaten. Der König kommt nicht durch Erbfolge auf den Thron, sondern wird gewählt. Wenn Unglücke oder Notzeiten auftreten, wird er abgesetzt. Die Leute sind groß und sehen gut aus, ähnlich den Chinesen. Im Lande gibt es viel Gold, Silber, Kostbarkeiten, wie nachleuchtende Steine, Perlen, die wie der Mond leuchten, Nashorn, das die Hühner erschreckt, Korallen, Bernstein, Glas, verschiedenartige Türkise, sehr verschiedene Arten von Gold- und anderem Brokat, Asbest, feine Stoffe. Diese sollen aus Wasser-Schafhaar oder aus wilden Seidenraupen gemacht sein. Außerdem machen sie Parfüms. Sie haben Gold- und Silbergeld, 10 Silberstücke sind so viel wert wie ein Goldstück. Sie treiben mit An-hsi und Indien Handel. Sie haben feste Preise. Sie wollten mit China Handel treiben, aber An-hsi hinderte sie daran. Unter Kaiser Huan-ti, der späteren Han-Dynastie, kam eine Gesandtschaft von ihrem Kaiser An-tun über Annam nach China. Sie brachten Elfenbein und Nashorn. Wahrscheinlich sind die Nachrichten von ihrem Reichtum übertrieben (Hou-Han-shu 118, 4b—5a).

W: T'ung-chih 196 = S. 3151a—d. Chin-shu 97 = S. 1337b; Pei-shih 97 = S. 3043b.

Z: Seit der späteren Han-Zeit.

B: Forke (in O. Z. 1927, 48—60) meint, Ta-ch'in sei das römische Reich. A. Herrmann hält es für Arabien (Westländer S. 217ff). Franke (Ge-

schichte III, 209—210) meint, es sei zuerst damit die Stadt Ktesiphon gemeint, erst später das römische Reich. Das K'ang-yu chi-hsing (2, 2b) meint, es sei gleich dem späteren Fu-lin. Es berichtet weiter, diese Leute könnten viele exzentrische Künste, wie Feuerfressen, Selbstzerlegen, Springen mit 12 Kugeln.

#### 76. *Ta-shih.*

- V: Dieses Land lag eigentlich westlich von Po-sih (T'ang-shu 148).  
 K: Das Reich ist gegründet von Po-sih-Leuten, zu denen, als sie einmal Kamele hüteten, ein Löwe in menschlicher Stimme sagte, es gebe westlich des Berges, wo sie waren, 3 Höhlen, in denen Waffen seien, außerdem sei in einer der Höhlen ein schwarzer Stein mit weißer Inschrift. Sie fanden tatsächlich in den Höhlen viele Waffen und den Stein mit der Inschrift, die ihnen riet, sich zu empören. So nahmen sie die Waffen, verzogen sich, raubten Kaufleute und vermehrten so ihre Anzahl, nahmen sich den Westen von Po-sih und machten sich selbstständig. Fu-lin und Po-sih kämpften mehrmals erfolglos gegen sie. Die Männer sind bei ihnen von Körperfarbe schwarz, haben viel Bart und hohe Nase. Sie sind groß wie die Brahmanen. Sie sind weiß. Sie haben Schrift. Sie produzieren Pferde und Kamele, die größer als die in anderen Ländern sind. Ihre Schwerter sind scharf. Sie sind kriegerisch. Sie verehren einen Himmels-gott. Ihr Land ist sehr sandig und steinig und nicht recht für Anbau geeignet. Sie essen nur Pferde- und Kamelsfleisch. Der heilige Stein ist jetzt in der Hauptstadt (T'ang-shu 198 = S. 3614c—d). Bei ihnen gibt es menschenkopfähnliche Blumen (Yu-yang tsa-tsu = T'P'KCh 481 = Bd. 38, 60a). Sie füllen den Kopf eines gestorbenen Herrschers mit Perlen, nehmen die Eingeweide heraus und mumifizieren die Leiche (Yü-chih-t'ang 10, 11a, wohl nach Yu-yang tsa-tsu). Sie haben Weintrauben bis zur Größe eines Hühnereies. Ihre Pferde sollen von Drachen abstammen (Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4155d).  
 Z: Seit der Sui-Zeit.  
 B: Entspricht dem arabischen Reich (Franke, Geschichte III, 356).  
 W: Siehe auch T'ung-chih 196 = S. 3155c und Sung-shih 490 = S. 5818 b—d).

#### 77. *T'iao-chih.*

- V: Es liegt nahe am West-Meer, welches den Süden des Landes begrenzt, den Osten und auch den Norden. Nur der Nordwestteil des Landes hängt mit dem Festland zusammen (Hou-Han-shu 118, 4a).  
 K: Das Land ist feucht und heiß. Es gibt dort Löwen, Nashörner, einhöckrige Kamele, Pfauen und große Vögel mit Eiern, so groß wie ein Kübel (Hou-Han-shu 118, 4a). Sie bauen Reis an. Es gibt Magier bei ihnen (Shih-chi 123 = S. 267c).  
 Z: Han-Zeit.  
 W: T'ung-chih 196 = S. 3138b und T'P'YL 793, 1b; auch Pei-shih 97 = S. 3043b.  
 B: Die großen Vögel sind Strauße. — Das K'ang-yo chi-hsing 15, 5a meint, das sei das Land, welches in der T'ang-Zeit Po-sih heiße und welches noch später A-tan heiße. Nach A. Herrmann (Westländer, S. 208) identisch mit Taocene (Bushir).

#### 78. *Chü-mi.*

- V: Liegt nordöstlich von T'u-huo-lo, grenzt im Süden an den schwarzen Fluß (Hsin-T'ang-shu 221b).

K: Ihr Herrscher gehört zur Gruppe der türkischen Hsieh-yen-t'o (Sir-Tarduş). Sie bringen als Tribut Hu-hsüan-Tänzerinnen. Auch Pferde kommen als Tribut (Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4155a).

Z: T'ang-Zeit.

B: Soll Kumedh in Darwaz (westlicher Pamir) entsprechen (Toyo Bunko VI, 63).

79. *Hsieh-i.*

V: Leben südwestlich von T'u-huo-lo. Sie hießen eigentlich Tsao-chü-ch'a. Südlich von ihnen liegt Indien, westlich Po-sih (Hsin-T'ang-shu 221b).

K: Sie düngen die Felder und bewässern sie. In ihrem Land leben T'u-chüeh, Chi-pin und T'u-huo-lo durcheinander. Die Chi-pin verteidigten das Land gegen die Ta-shih (Araber) (Hsin-T'an-shu 221b = S. 4154d).

Z: T'ang-Zeit.

80. *Kan-t'o.*

V: Westlich von Wu-ch'ang, hieß eigentlich Yeh-po, wurde erst, nachdem es von den Yeh-ta erobert war, so benannt (Pei-shih 97).

K: Ihr Herrscher ist eigentlich ein T'ê-lê. Sie sind sehr kriegerisch. Sie kämpften einmal 3 Jahre lang unentschieden mit Chi-pin. Sie haben 700 Kampfelefanten, auf denen je 10 Menschen reiten, die alle bewaffnet sind. Der Elefantenrüssel ist mit Messern verbunden zum Kämpfen (Pei-shih 97 = S. 3043d).

Z: Vor der Sui-Zeit.

B: Entspricht Gandhara.

W: T'ung-chih 196 = S. 3154b und W. Fuchs, S. 444.

81. *Ku-t'u.*

V: —

K: Sie produzieren gute Pferde und rote Leoparden. Bei ihnen gibt es 4 große Salzberge. Sie bringen als Tribut Musikantinnen (Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4155a).

B: Die Titel der Herrscher sind türkisch. — Ku-t'u entspricht Khottal, südwestlich von Ferghana (Fuchs, S. 452).

Z: T'ang-Zeit.

82. *A-fu-t'ai-han.*

V: Von Tai in Nord-Shansi 13720 Li entfernt (Pei-shih 97).

K: Das Land ist flach und hat viele Obstarten (Pei-shih 97 = S. 3043a).

Z: T'o-pa-Zeit.

83. *A-man.*

V: Liegt 3400 Li westlich von An-hsi (Hou-Han-shu 118, 4b).

K: —

Z: Spätere Han-Zeit.

B: Entspricht nach F. Hirth (China and the Roman Orient, 1885, S. 154) Agmatana, Ecbatana.

84. *Ch'ia-pu-tan.*

V: Nordwestlich von Hsi-wan-chin, von Tai in Nord-Shansi 22780 Li entfernt (Pei-shih 97).

K: Das Land ist flach, geeignet für Weizen und Reis. Viele Arten Obst (Pei-shih 97 = S. 3043a).

Z: Seit der T'o-pa-Zeit.



85. *Ch'ia-sê-ni*.

- V: Südlich von Hsi-wan-chin, von Tai in Nord-Shansi 22900 Li entfernt (Pei-shih 97).  
 K: Es produziert rotes Salz und viele verschiedene Früchte (Pei-shih 97 = S. 3043a).  
 Z: T'o-pa-Zeit.

86. *Chieh-kuo*.

- V: Ist 8570 Li von Ch'ang-an entfernt (Han-shu 96b).  
 K: Hat 99 Familien mit 500 Personen (Han-shu 96b = S. 609d).  
 W: Weitere Berichte im T'ung-chih 196 = S. 3155c und 3147b.  
 Z: Seit der Han-Zeit.  
 B: Das Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4154d kennt ein anderes Chieh-kuo, im Ts'ung-ling-Gebirge, bei den I-ta und den Shê-mi, von der Hauptstadt 12000 Li entfernt. Dieses Land ist heiß. Es gibt dort Reis, Hirse, Bohnen, Schafe und Pferde. Tote werfen sie in die Berge.

87. *Ching-chüeh*.

- V: Berühren sich im Westen mit Yü-mi, im Osten mit Hsiao-yüan, im Süden mit Jo-ch'iang (Han-shu 96a = S. 606c).  
 K: 480 Familien mit 3360 Personen (Han-shu 96a).  
 Z: Seit der Han-Zeit.  
 W: Weiterer Bericht T'ung-chih 196 = S. 3136a).

88. *Chu-chü-po*.

- V: Soll das Land Tse-ho der Han sein. Es umfaßt die Gebiete der alten Staaten Hsi-yeh, P'u-li, I-nai und Tê-jo. 1000 Li westlich von Yü-tien (Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4152d).  
 K: Sie sind Buddhisten. Ihre Schrift ist indisch (Hsin-T'ang-shu 221b).  
 Z: T'ang-Zeit.

89. *Chü-lan*.

- V: Heißt auch Chü-lo-nu. Berührt sich mit dem Land der T'u-huo-lo. Im Süden liegen die großen Schneeberge (Hsin-T'ang-shu 221b).  
 K: Sie produzieren Gold und kostbare Steine. Sie brachten als Tribut ein Buch mit einer Schrift, ähnlich der buddhistischen (Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4154d).  
 Z: T'ang-Zeit.

90. *Ch'ü-li*.

- V: Berührt sich im Nordosten mit Wei-li, im Südosten mit Ch'ie-mo im Süden mit Ching-chüeh. Im Westen ist ein Fluß (Han-shu 96b).  
 K: 130 Familien mit 1480 Personen. In diesem Ort war schon früh eine chinesische Garnison (Han-shu 96b = S. 609a—c).  
 W: Bericht im T'ung-chih 196 = S. 3145c; das Land gehörte zu Kuça.  
 Z: Seit der Han-Zeit.

91. *Ch'ü-lo*.

- V: Berührt sich im Norden mit Yü-mi, im Westen mit den No-ch'iang (Han-shu 96a = S. 606c).  
 K: 310 Familien mit 2170 Personen (Han-shu 96a).  
 Z: Han-Zeit.  
 W: Weiterer Bericht T'ung-chih 196 = S. 3136b.

92. *Chü-mi*.

- V: Das westliche Chü-mi ist 8670 Li von Ch'ang-an entfernt, das östliche 8250 Li (Han-shu 96b = S. 609d).  
 K: Das westliche Chü-mi hat 332 Familien mit 1926 Personen, das östliche 191 Familien mit 1948 Personen (Han-shu 96b). Sie leben

nomadisch, haben auch Ackerbau. Produkte wie die von P'u-lei (Hou-Han-shu 118 = S. 906a).

W: Weitere Nachricht im Kommentar zu San-kuo Wei-chih 30, 14a und Pei-shih 97 = S. 3042b.

Z: Seit der Han-Zeit.

B: Aussprache nach Yen Shih-ku: Chü-mi, nicht Ch'ieh-mi. Es entspricht nicht dem lautlich ähnlichen, aber anders geschriebenen Kumedh in Sogdien (über dieses vgl. Toyo Bunko 6, 63 und Shih-chia fang-chih 1 = Tripitaka 51, 953b).

93. *Chü-mi*.

V: Von Lo-yang ist es 12800 Li entfernt. Das Land berührt sich im Westen mit Yü-tien (Hou-Han-shu 118, 3a).

K: 2173 Familien mit 7251 Personen (Han-shu 118, 3a). Sie brachten in der späteren Han-Zeit, zur Zeit des Shun-ti, als Tribut angeblich ein Paar Feuervögel und andere Wunderdinge dar (Ta-yang-pien = T'P'KCh 483 = Bd. 39, 7a).

Z: Seit der späteren Han-Zeit.

B: Wohl gleich Yü-mi?

94. *Fan-yen*.

V: Heißt auch Wang-yen. Berührt sich im Südosten mit Chi-pin (Hsin-T'ang-shu 221b).

K: Das Klima ist kalt, daher leben die Leute in Höhlen. Sie haben 4 bis 5 große Städte. Ihre Flüsse fließen nach Norden in den Wu-ha-Fluß (Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4154d).

Z: T'ang-Zeit.

B: Es entspricht Bāmyān (Chavannes, Docs. sur les Tou-kiue occid., S. 160ff.).

95. *Fu-huo*.

V: Von Tai in Nord-Shansi 17000 Li entfernt (Pei-shih 97).

K: Die Hauptstadt hat 70 Li Umfang. Das Land ist für Getreide, Wein geeignet. Es gibt Pferde und Kamele dort. Der König hat eine Halle aus Gold, und unter der Halle stehen 7 Kamele aus Gold, jedes 3 Fuß hoch (Pei-shih 97 = S. 3043c).

Z: Seit der T'o-pa-Zeit.

96. *Fu-lu-ni*.

V: Liegt nördlich von Po-sih (Pei-shih 97).

K: Sie bauen Städte aus Stein. Östlich der Stadt ist ein großer, nach Süden fließender Fluß, in dem es menschengestaltige Vögel gibt. Andere sind wieder wie Kamele oder Pferde, aber sie haben alle Flügel, leben nur im Wasser und sterben, wenn sie herauskommen. Nördlich der Hauptstadt ist ein Berg, der Silber, Koralle, Bernstein und Löwen produziert (Pei-shih 97 = S. 3043a).

W: Siehe auch T'ung-chih 196 = S. 3153b.

Z: Seit der T'o-pa-Zeit.

97. *Hsiao-yüan*.

V: Nachbarland von Ch'ieh-mo (T'ung-chih 196 = S. 3136a).

K: Sie bestehen aus 150 Familien mit 1050 Personen. Sie berühren sich mit den No-ch'iang (Han-shu 96a = S. 605c).

Z: Seit der Han-Zeit.

98. *Hu-hu*.

V: Von Ch'ang-an 8200 Li entfernt (Han-shu 96b).

K: 55 Familien mit 264 Personen (Han-shu 96b = S. 609d).

W: Bericht auch im T'ung-chih 196 = S. 3147b.  
 Z: Seit der Han-Zeit bekannt.

99. *Huo-mi*.

- V: Heißt auch Ta-mo-hsi-t'ieh. Es ist das frühere Po-ho. Leben auf dem alten Gebiet von T'u-huo-lo (Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4155a).  
 K: Das Land ist kalt und unfruchtbar. Sie haben Bohnen und Weizen, Bäume und Obst, gute Pferde. Sie haben blaue Augen (Hsin-T'ang-shu 221b).  
 Z: T'ang-Zeit.  
 B: Das Shih-chia fang-chih (Kap. 1 = Tripitaka 51, 951c) nennt das Land Ta-mo-t'ieh-hsi und sagt, es sei ostwestlich 1500 Li groß, nord-südlich nur 100 Li. — Es entspricht Wakhân (W. Fuchs S. 453—454). Vielleicht bestehen Beziehungen zu dem in Nr. 36 erwähnten Hu-mi-tan?

100. *Hu-sih-mi*.

- V: Von Tai in Nord-Shansi 24700 Li entfernt (Pei-shih 97).  
 K: Das Land ist flach. Es produziert Silber, Bernstein. Es gibt dort Löwen und viele Arten Obst (Pei-shih 97 = S. 3043a).  
 Z: Seit der T'o-pa-Zeit.

101. *Hu-tê*.

- V: Liegt nördlich des Ts'ung-ling, nordwestlich der Wu-sun, nordöstlich von K'ang-chü (Wei-lüeh = Komm. zu San-kuo Wei-chih 30 Ende).  
 K: Sie sind Nomaden, haben gute Pferde, haben Zobel (San-kuo Wei-chih 30 Ende, Kommentar, aus Wei-küeh).  
 W: Siehe auch T'ung-chih 196 = S. 3152a).  
 Z: Zeit der 3 Reiche.

102. *I-chih*.

- V: Im Gebiet des Reiches von P'u-lei (Hou-Han-shu 118, 8b).  
 K: Über 1000 Familien und über 3000 Personen. Sie sind sehr tapfer und plündern gern. Sie tragen kurzgeschnittenes Haar, sind Nomaden. Sie kennen keinen Ackerbau. Produkte sonst wie P'u-lei (Hou-Han-shu 118, 8b).  
 W: Siehe auch T'ung-chih 196 = S. 3147b.

103. *I-p'an*.

- V: Ist K'ang-kuo benachbart (Hsin-T'ang-shu 221b).  
 K: Produzieren gute Pferde (Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4555a).  
 Z: T'ang-Zeit.

104. *Mi-mi*.

- V: 22200 Li von Tai in Nord-Shansi entfernt (Pei-shih 97).  
 K: Produzieren schwarze einhöckrige Kamele. Ein Berg im Osten des Landes hat viel Gold, Jade und auch Eisen (Pe-shih 97 = S. 3042d).  
 W: Siehe auch T'ung-chih 196 = S. 3154c.  
 Z: Seit der T'o-pa-Zeit.

105. *Mou-chih*.

- V: Von Tai in Nord-Shansi 22920 Li entfernt (Pei-shih 97).  
 K: Das Land ist flach. Tiere, Vögel, Pflanzen und Bäume denen Chinas ähnlich (Pei-shih 97 = S. 3043a).  
 Z: Seit der T'o-pa-Zeit.

106. *Na-sê-po*.

- V: Heißt auch Hsiao-Shih, weil es Shih-kuo untertan ist. Liegt im alten Gebiet der T'u-huo-lo (Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4154b).



B: Der Text erwähnt noch zahlreiche weitere Staaten und Stämme bei diesem Land, gibt aber keine Kulturschilderungen.

Z: T'ang-Zeit.

107. *Nan-tou*.

V: Berührt sich im Süden mit No-ch'iang, im Norden mit Hsiu-hsün, im Westen mit den großen Yüeh-chih (Han-shu 96a = S. 606d).

K: 5000 Familien mit 31000 Personen. Sie bauen Getreide an, haben Weintrauben, alle Arten Obst, Silber, Kupfer, Eisen. Machen selbst Waffen, gehören politisch zu Chi-pin (Han-shu 96a).

Z: Seit der Han-Zeit.

W: Weiterer Bericht im T'ung-chih 196 = S. 3137c).

108. *No-sé-po-lo*.

V: Von Tai in Nord-Shansi 23428 Li entfernt (Pei-shih 97).

K: Das Land ist flach und geeignet für Reis und Weizen. Es gibt viele Obstarten dort (Pei-shih 97 = S. 3043a).

Z: Seit der T'o-pa-Zeit.

109. *P'an-yüeh*.

V: Heißt auch Han-yüeh und liegt mehrere 1000 Li südöstlich von T'ien-chu (Wei-lüeh, zitiert im Komm. zu San-kuo Wei-chih 30).

K: Sie sind in der Größe ähnlich den Chinesen. Händler aus Sih-ch'uan kommen scheinbar bis zu ihnen hin (Wei-lüeh = Komm. zu San-kuo Wei-chih 30).

Z: Zeit der 3 Reiche.

110. *Pi-lu*.

V: Von Ch'ang-an 8680 Li entfernt (Han-shu 96b).

K: 227 Familien mit 1387 Personen (Han-shu 96b = S. 609d).

W: Bericht im T'ung-chih 196 = S. 3147a.

Z: Seit der Han-Zeit.

B: Das Han-shu 96b erwähnt anschließend noch ein „hinteres Land“ von Pi-lu, welches von Ch'ang-an 8710 Li entfernt sei, 462 Familien mit 1137 Personen habe, sich östlich mit Yu-li-shih, nordlich mit den Hsiung-nu, westlich mit Chieh-kuo und südlich mit Chü-shih berühre.

111. *P'i-shan*.

V: Berührt sich im Norden etwa mit Ku-mo, im Südwesten mit Chi-pin und Wu-i-shan-li (Han-shu 96a = S. 606c).

K: 500 Familien mit 3500 Personen (Han-shu 96a).

Z: Seit Han-Zeit.

W: Weiterer Bericht T'ung-chih 196 = S. 3137a). Tritt im Pei-shih 97 = S. 3041b als P'u-shan auf.

112. *Po-chih*.

V: Südlich von Ch'ia-sê-ni, von Tai in Nord-Shansi 23320 Li entfernt (Pei-shih 97).

K: Hat viele Früchte (Pei-shih 97 = S. 3043a).

W: T'ung-chih 196 = S. 3154a.

Z: T'o-pa-Zeit.

113. *P'o-pa-li*.

V: Liegt im Meere (bei Arabien) (Hsin-T'ang-shu 221b).

K: Ist keinem untertan. Kein Anbau. Die Leute leben von Blut der Rinder mit Milch zusammen und von Fleisch. Sie haben keine Kleider, sondern bedecken sich mit einem Schafsfell. Die Frauen sind hellfarbig und schön. Es gibt viel Elfenbein und Parfüm bei ihnen. Wenn persische Kaufleute zu ihnen gehen, gehen sie immer in großer mili-

tärischer Eskorte. Ihre Waffen sind viel aus Zahn und Knochen. Sie haben Bogen, Pfeil, Panzer und Lanze. Sie wurden später von Tashih besiegt (Hsin-T'ang-shu 221 = S. 4155d).

Z: T'ang-Zeit.

114. *P'u-lei*.

V: Von Ch'ang-an 8360 Li entfernt (Han-shu 96b).

K: 325 Familien mit 2032 Personen (Han-shu 96b = S. 609d). Über 800 Familien mit über 2000 Personen. Sie leben in Hütten aus Stroh, leben nomadisch, kennen aber auch gut Ackerbau. Sie haben Rinder, Pferde, Esel, Kamele, Schafe. Sie können Bogen und Pfeile machen. Sie waren früher ein großes Land, wurden aber von den Hsiung-nu angegriffen und ein Teil wurde umgesiedelt und heißt dann A-wu-kuo (A-o-kuo?) (Hou-Han-shu 118, 8a, b).

W: Weitere Berichte im T'ung-chih 196 = S. 3147b und T'P'YL 797, 1b—2a.

Z: Seit der Han-Zeit.

B: Das Han-shu 96b erwähnt noch ein „Hinteres Land“ von P'u-lei, welches von Ch'ang-an 8630 Li entfernt sei, 100 Familien habe, 1070 Personen.

115) *Sê-chih-hsien*.

V: Nordwestlich von Hsi-wan-chin, von Tai in Nord-Shansi 22940 Li entfernt (Pei-shih 97).

K: Das Land ist flach und hat viele Obstärten (Pei-shih 97 = S. 3043a).

Z: T'o-pa-Zeit.

116. *Shan-kuo*.

V: 7170 Li von Ch'ang-an entfernt. Berührt sich im Osten mit Shan-shan und Ch'ieh-mo (Han-shu 96b).

K: 450 Familien mit 5000 Personen. Sie produzieren Eisen, sie leben in den Bergen und kaufen Getreide von Yen-ch'i und Wei-hsü (Han-shu 96b = S. 610a).

W: T'ung-chih 196 = S. 3147c.

Z: Seit der Han-Zeit.

117. *Shih-no*.

V: Heißt auch Shih-ch'i-ni. Von der Hauptstadt 9000 Li entfernt (Hsin-T'ang-shu 221b).

K: Sie zerfallen in 5 Teile, von denen 4 aber nicht als richtige Königreiche gelten können. Sie leben in Bergtälern, haben keinen Ackerbau, sondern leben vom Plündern der Kaufleute. Sie haben Höhlenhäuser (Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4155a).

Z: T'ang-Zeit.

118. *Sih-pin*.

V: Liegt 3600 Li westlich von A-man (Hou-Han-shu 118, 4b).

K: —

Z: Nach-Han-Zeit.

119. *Ta-p'o-lü*.

V: Heißt auch Pu-lu. Liegt genau westlich der T'u-fan. Berührt sich mit Hsiao-p'o-lü. Im Westen grenzt es an Nord-T'ien-chu, an Wu-ch'ang (Hsin-T'ang-shu 221b).

K: Sie sind den T'u-fan untertan. Hsiao-p'o-lü ist Wuch'ang untertan (Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4154c).

B: Der Text führt noch weitere dort liegende kleine Staaten an. — Ist gleich Baltistan (W. Fuchs, S. 443); Ta P'o-lü entspricht Groß-Bolor.

Z: T'ang-Zeit.

120. *Tan-huan.*

V: Von Ch'ang-an 8870 Li entfernt (Han-shu 96b).

K: 27 Familien mit 109 Personen (Han-shu 96b = S. 609d).

Z: Seit der Han-Zeit.

121. *T'ao-hui.*

V: Von Ch'ang-an 11080 Li entfernt im Westen (Han-shu 96a = S. 607d).

K: 700 Familien mit 5000 Personen (Han-shu 96a).

W: Bericht auch im T'ung-chih 196 = S. 3141a).

122. *Tsao-ch'ia-chih.*

V: 23728 Li von Tai in Nord-Shansi entfernt (Pei-shih 97).

K: Das Land ist flach, aber sie haben wenig Anbau, sondern kaufen Reis und Weizen von den Nachbarländern. Sie haben viel Arten von Obst (Pei-shih 97 = S. 3043a).

Z: Seit der T'o-pa-Zeit.

123. *Wei-hsü.*

V: Von Ch'ang-an 7290 Li entfernt. Von Yen-ch'i 100 Li entfernt (Han-shu 96b).

K: 700 Familien mit 4900 Personen (Han-shu 96b = S. 609c—d).

W: Weiterer Bericht im T'ung-chih 196 = S. 3146c.

Z: Seit der Han-Zeit bekannt.

124. *Wei-li.*

V: Von Ch'ang-an 6750 Li entfernt. Berührt sich im Süden mit Shan-shan und Ch'ieh-mo (Han-shu 96b).

K: 1200 Familien mit 9600 Personen (Han-shu 96b = S. 609c).

W: T'ung-chih 196 = S. 3146b.

Z: Seit der Han-Zeit.

125. *Wu-lei.*

V: Land bei Kuça.

K: 110 Familien mit 1200 Personen (Han-shu 96b = S. 609a).

W: Bericht im T'ung-chih 196 = S. 3145b.

Z: Han-Zeit.

126. *Wu-t'an-tsih-li.*

V: Von Ch'ang-an 10330 Li entfernt. Berührt sich im Osten mit Tan-huan, im Süden mit Chü-mi, im Westen mit den Wu-sun (Han-shu 96b = S. 609d).

K: 41 Familien mit 231 Personen (Han-shu 96b).

W: Weiterer Bericht im T'ung-chih 196 = S. 3147a.

Z: Seit der Han-Zeit.

127. *Yu-li-shih.*

V: Von Ch'ang-an 8830 Li entfernt. Es berührt sich im Osten mit der hinteren Stadt von Chü-shih, im Westen mit Pi-lu, im Norden mit den Hsiung-nu (Han-shu 96b = S. 609d).

K: 190 Familien mit 1445 Personen (Han-shu 96b).

W: T'ung-chih 156 = S. 3147a.

Z: Seit der Han-Zeit bekannt.

128. *Yü-mi.*

V: Berührt sich im Nordosten mit Kui-tsih, im Süden mit Ch'ü-lo, im Nordwesten mit Ku-mo. Westlich kommt man nach Yü-tien (Han-shu 96a = S. 606c).

K: 3340 Familien mit 20040 Personen (Han-shu 96a).

Z: Seit der Han-Zeit.



W: Weiterer Bericht im T'ung-chih 196 = S. 3136b).

B: Vgl. Chü-mi; Aussprache richtiger vielleicht Han-mi (so will es der Kommentar zu Shih-chi 123 = S. 267b).

129. *Yüeh-ti-yen*.

V: Nach Süden 3000 Li von T'ien-chu entfernt, nach Nordwesten 1000 Li bis Sê-mi (Hsin-T'ang-shu 221b).

K: Sie töten nicht, sondern kennen nur Verbannung als Strafe. Klima ist warm. Sie züchten viel Reis und Steinhonig. Sie kennen keine Grundsteuer. Sie schneiden die Haare, tragen brokatenes Kleid. Die Armen tragen Kleid aus weißem Stoff (Hsin-T'ang-shu 221b = S. 4154d).

Z: T'ang-Zeit.

### Teil 3: Ergebnisse.

Wir teilen jetzt das Material nach den von den Chinesen selbst vorgeschlagenen Gruppen auf. Es stellt sich dabei — das kann schon hier gesagt werden — heraus, daß diese Einteilungen im großen und ganzen richtig sind.

#### § 1. Die Ch'iang-Völker.

Die erste Gruppe, die sich herausstellen läßt, sind die Ch'iang-Völker. Zu dieser Gruppe gehören sicher 17 der erwähnten Völker, wahrscheinlich noch sehr viel mehr. Bei einigen ist direkt gesagt, daß sie zu den Ch'iang-Völkern gehören, oder es geht aus dem Namen hervor. So gehören die No-ch'iang ihres Namens wegen zu dieser Gruppe. Bei den Hsi-yeh, P'u-li, I-nai und Wu-lei ist deutlich gesagt, daß sie abweichen von den „Hunnen“, und daß sie Tibeter seien. Tse-ho und Tê-jo gehören, wie die Chinesen angeben, kulturell zusammen, und Tse-ho soll gleich dem älteren Hsi-yeh sein, nur einen anderen Namen angenommen haben. Bei den Chang-ch'iu-pa wird gesagt, daß sie Ch'iang seien, auch bei den Su-p'i und Po-lu.

Eine etwas andere Gruppe dieser Völker sind die nach Indien zu liegenden, wohl auch nur teilweise tibetischen Völker wie Po-ho, Po-chih, Shê-mi sowie auch Nepal und Kaşmir und Hsi-li. Ob diese wirklich noch Tibeter waren oder nur z. T. tibetisch beeinflusst, läßt sich aus den chinesischen Beschreibungen nicht entnehmen. Man sieht nur, daß ihre Kultur recht weit von der der anderen Ch'iang verschieden ist, sich in manchen Punkten den indischen Kulturen nähert, kann aber genaues über ihre Zugehörigkeit nicht aussagen.

Bei dem Volk der Wu-ch'a ergibt sich aus der Schilderung ihrer Kultur, daß es sich um Ch'iang handelt.

Bei den Hsi-hsia ergibt sich ebenfalls aus der Schilderung ihrer Kultur, aber auch aus den Angaben des Textes über ihre Herkunft selbst, daß sie ein gemischtes Volk mit gemischter Kultur sein müssen. Hier ist ganz deutlich, daß eine Unterschicht tibetischer Zugehörigkeit durch eine Oberschicht überlagert ist, die mongolischen Charakter getragen hat. Es hat sich auf diese Weise eine sehr ähnliche Kultur gebildet, wie schon vorher in denselben Gebieten die Kulturen der T'u-yü-hun und auch der nördlichen T'u-fan. Es scheint überall, wo tibetische Völker selbst zu Staatenbildungen übergegangen sind, dies durch den Einfluß anderer Völker, vor allem im Norden durch den Einfluß türkischer und mongolischer Völker erfolgt zu sein.

Was über die Kultur der reinen Ch'iang-Völker ausgesagt wird, deckt sich wörtlich mit dem, was in unserer Arbeit „Kultur und Siedlung der

Randvölker Chinas“ an Hand des anderen Materials über diese herausgearbeitet ist. Sie sind meist Nomaden ohne Anbau oder mit geringem Anbau. Bei ihnen spielt die Schafzucht die größte Rolle, von der merkwürdigerweise hier in unserem Material kaum gesprochen wird. Sie haben kleine Pferde im Gegensatz zu den nördlich und westlich von ihnen lebenden Völkern mit ihren großen Pferden. Von einem Stamm wird berichtet, daß er keine Rinder hatte. Dies paßt sehr gut zur Ch'iang-Kultur. Sonst werden diese Völker sehr oft Yaks gehabt haben, von denen die Texte merkwürdigerweise nicht sprechen. Die Häuser waren — wenn davon gesprochen wird — Häuser aus Stein. Sie bauen Seilbrücken. Sie haben keine Eßgeräte, sondern essen und trinken aus der Hand. Sie tragen Zopf. Hier wird nicht genauer darüber gesprochen, wie dieser Zopf ist. In dem anderen Material (Randvölker) wird der Zopf der Ch'iang deutlich von dem der Tungusen unterschieden: er besteht aus mehreren Zöpfen, während die Tungusen alles Haar zu einem Zopf flechten. Auch Giftpfeile sind für die Ch'iang-Völker typisch. Metallbearbeitung berichten auch andere Texte für die Ch'iang. Immer handelte es sich dabei anscheinend um ein kleines Gewerbe zur Herstellung der notwendigsten Waffen.

#### a) Die nach Indien zu liegenden südlichen Tibeter.

Die nach Westen und Süden zu liegenden Tibeter haben eine von diesen eben geschilderten Tibetern sicher ziemlich stark abweichende Kultur, ja, sie gehören vielleicht nicht einmal ganz zu den Tibetern. Aber unser Material ist nicht ausführlich genug, genauere Urteile zuzulassen. Wenn von den Po-ho gesagt wird, daß sie Mehlkuchen und Weizenwein machen, so ist das sicherlich eine tibetische Sitte. Die Mehlkuchen werden von chinesischen Quellen sehr häufig für die südwestchinesischen Tibeter und für die Hochlandtibeter erwähnt. Weizenanbau wird immer als typisch für Tibeter angegeben. Auch der erwähnte Filz ist typisch für Tibeter.

Dagegen ist die Erwähnung der Erdhöhlen etwas, was sonst bei tibetischen Völkern nicht auftritt. Die Art der Höhlen ist nicht genauer erklärt. Sie könnten wie die tungusischen in die Erde ganz oder halb hineingearbeitete Wohnlöcher sein. Ich glaube das aber nicht recht. Vielleicht handelt es sich hier um eine einfache in eine Bergwand hineingearbeitete Höhle oder um irgendeine andere, durch die Besonderheit des Klimas bedingte Sonderform.

Der von den Shê-mi berichtete Dämonenglaube wird sich wohl auf die alttibetische Dämonenreligion (Bhon) beziehen, die von den Chinesen so benannt wird, besonders, wo betont wird, daß sie nicht Buddhisten sind. Die Geschichte vom Drachensee in Po-chih wird man zusammennehmen können mit der Landesmythe von Ku-shih-mi, die auch von einem Drachensee spricht. Solche — z. T. genau dieselben — Mythen sind noch heute in tibetischen Gebieten häufig. Die anderen Angaben über Ku-shih-mi sind sehr nichtssagend. Nur die „von Drachen abstammenden Pferde“ sind wichtig: sie deuten auf einen Einfluß von Persien oder Sogdien hin, wo die Mythen von den Drachen als Väter der guten Pferde am verbreitetsten sind. Gemeint sind mit solchen Pferden immer die hochwüchsigen, schlanken, guten Pferde, im Gegensatz besonders zu den kleinen Sih-ch'uan- (oder Tibet-) Pferden. In dem Nachbarland Nepal (Ni-p'o-lo) ist nur noch ein Kulturgut typisch tibetisch: die Haltung der Yaks. Alles andere aber ist typisch indisch und sogar im Gegensatz zu den tibetischen Sitten.



### b) Die nach Nordosten zu liegenden Tibeter.

Bei den nordöstlichen Tibetern handelt es sich hier nur noch um die Hsi-hsia, da die anderen, ihnen verwandten Völker schon an anderer Stelle (Randvölker) von uns behandelt sind. Typisch tibetische Kulturgüter bei ihnen sind: Filz als Kleidungsmaterial, die schweren Ohrringe, Leder als Kleidungsmaterial. Das Orakel mit Bambusstäbchen, die Eingeweideschau, vorgenommen an einem Schaf, welchem dazu vorher geopfert wird. Der Anbau von Weizen. Dagegen sind typisch nördliche Kulturelemente, die wohl durch die T'o-pa (von denen ihr Herrschergeschlecht abstammen will) oder schon früher durch andere Mongolen oder Türken (es läßt sich dies nach unserem Material schlecht entscheiden!) zu ihnen gekommen sind: die Gürtel, die Stiefel, die kurzgeschnittenen Haare, die Vorliebe für das Reiten, das Schafsknochenorakel, das Orakel nach dem Klang der Bogensehne, das Trinken aus dem Menschenschädel, wobei man an den Kopf des Königs der Yüeh-chih denken muß, den der Hsiung-nu-Khan Mao-tun zum Trinken benutzte. Schließlich die Bitte, ungern am Monatsletzten in den Krieg zu gehen. Eine genau entsprechende Sitte ist von den Hsiung-nu berichtet. Dazu treten in dieser Kultur noch starke Einflüsse von chinesischer Kultur: die der chinesischen Schrift nachgeahmte Schrift, das Hofzeremoniell und anderes, auch die Sitte, Familiennamen (wenigstens in der Herrscherschicht) zu benutzen. Es ist also deutlich, daß diese Hsi-Hsia-Kultur das Produkt einer Überlagerung von nördlichen Völkern über schafzüchtende Tibeter ist.

### § 2. Die Khotan-Völker.

Zu dieser Gruppe gehören die Völker Nr. 17—27. Es handelt sich dabei um die Völker des eigentlichen turkestanischen Beckens mit Ausnahme des Westens des Beckens. Von diesen Völkern wird die interessante anthropologische Angabe gemacht, daß nur die Leute von Yü-tien (Khotan) nicht so stark „hunnisch“, sondern mehr chinesisch aussähen, die anderen alle sähen „hunnisch“ aus, sie hätten also tiefliegende Augen. Die Bezeichnung „hunnisches Aussehen“ tritt in der Zeit nach der Han-Zeit ziemlich häufig auf, sie wird fast immer nur gebraucht für Leute, die Iranier oder Sogdier gewesen sein müssen. Sehr oft wird noch dazu gesagt, daß sie eine hohe Nase hätten, manchmal auch, daß sie blaue Augen und viel Bart hätten. Ich glaube daher, daß anthropologisch diese Völker vorwiegend zur iranischen Gruppe gehört haben werden, mit Ausnahme von Yü-tien, wo ein stärkerer mongolischer Einschlag gewesen zu sein scheint. Natürlich besteht die Möglichkeit, daß die Völker auch zur türkischen Gruppe gehört haben können, die ja, wenn sie nicht durch Mischung mongoloide Züge angenommen hat, der iranischen Gruppe anthropologisch (mit Ausnahme natürlich der blauen Augen) sehr nahe stand. Aber einmal habe ich eben diesen Ausdruck in dieser Zeit kaum je für einen Türken gebraucht gesehen, zweitens paßt auch das, was wir von der Kultur dieser Gruppe hören, nicht sehr zu dem, was die chinesischen Quellen über türkische Kultur aussagen.

Von vielen Völkern dieser Gruppe wissen wir sehr wenig, so daß es schwer ist, zu entscheiden, ob sie wirklich fest dazugehören. Das gilt von Lou-lan, Wen-su, Ku-mo, Ch'ieh-mo und Mo. Bei den anderen ist die Zugehörigkeit sicher. Immerhin paßt das wenige, was wir über die eben erwähnten Völker wissen, sehr gut zu dem, was sonst von Völkern dieser Gruppe erzählt wird. Von den zahllosen anderen kleinen Staaten und Völkern dieses Gebietes, über die wir auch die vorliegenden Notizen zusammengengetragen haben, wissen wir trotzdem so wenig, daß es unmöglich



ist, zu entscheiden, ob sie wirklich in diese Gruppe gehören. Wahrscheinlich gehört der größere Teil der Stämme wirklich hierzu.

Die wichtigsten, im Material zutagetretenden Eigentümlichkeiten der Völker dieser Gruppe sind: sie tragen kurzgeschnittene Haare, ähnlich wie auch die türkischen Völker. Sie tragen ein durchgehendes Kleid, welches vorn geknöpft wird, nicht wie sonst alle Kleider Ostasiens seitlich. Dieses Kleid hat einen Halsausschnitt, also keinen Kragen, wie sonst die Kleider Ostasiens. Außerdem hat es kurze Ärmel und nicht die üblichen langen und weiten Ärmel. Manchmal werden noch enge Hosen, die wahrscheinlich darunter getragen werden, erwähnt. Sie leben manchmal nomadisch, die meisten aber haben Anbau und zwar hauptsächlich Weizenanbau, wie auch ihre tibetischen Nachbarn. Daneben kommt Reis und Hirse vor. Mehrmals wird Weinbau und Obstbau bei ihnen erwähnt. Wahrscheinlich ist in den meisten dieser Staaten die Lage so, daß die direkt in der Oase lebende Bevölkerung Anbau treibt, jedoch die am Rande der Oase lebende Bevölkerung nomadisch lebt. Sie halten Esel, Pferde, Kamele, manche auch die einhöckrigen Kamele, deren eigentliches Verbreitungszentrum weiter westlich liegt. Die machen dementsprechend auch Filz, wie die Türken und Tibeter. Auch Teppiche machen sie, gleichfalls wie die Türken und auch die Vorderasiaten. Die Benutzung von Jade wird sehr häufig berichtet, weil Jade das wichtigste Importgut nach China war. Daß sie Metall selbst verarbeiteten, wird ebenfalls mehrmals erwähnt. Wahrscheinlich aber handelte es sich dabei um eine Kleinindustrie, ähnlich, wie sie auch die Tibeter hatten.

Die Religion ist in der Zeit, aus der die Berichte stammen, schon überall buddhistisch, später manchmal mazdaistisch. Jedoch wird noch davon gesprochen, daß sie den „Himmelskönig“ verehren. Ich verstehe darunter nicht, wie die meisten anderen Forscher, eine andere buddhistische Gottheit, sondern ich glaube, daß es sich hier um die Erwähnung der alten Himmelsreligion (oder Sonnenreligion, was auf das Gleiche herauskommt) handelt. Denn es wird z. B. auch von einem Stamm der Hsiung-nu gesagt, daß diese den Himmelsgott verehren in einer Zeit, in der — wie wir annehmen möchten — noch kein Buddhismus bis zu diesem Stamm gedrungen sein wird.

Durch den Buddhismus sind auch viele sonstige Sitten bestimmt worden, die erwähnt werden, so z. B. die Totenverbrennung. Wichtig aber ist, daß einmal (bei Yü-tien) erzählt wird, daß der König nicht auf buddhistische Sitte verbrannt wird, sondern daß sein Sarg ausgesetzt wird. Diese Sitte der Aussetzung ist nicht buddhistisch. Sie wird uns nachher noch (§ 5) begegnen. Die Feste sind auch größtenteils buddhistisch. Bei anderen, wie dem einmal erwähnten „Waldfest“, ist es möglich, daß sich alte Feste erhalten haben. Wir haben ein ähnliches Waldfest bei türkischen Völkern erwiesen. Typisch für diese Gruppe aber sind die großen Neujahrskämpfe, bei denen es sich deutlich um nichtbuddhistischen Fruchtbarkeitszauber handelt: durch einen Steinkampf von zwei Parteien gegeneinander soll erkannt werden, ob das Jahr gut oder schlecht wird. Gleichzeitig wird (obwohl das nicht gesagt ist) der Tod des einen wohl als eine Art Opfer für die Felder aufgefaßt sein. Diese Sitte tritt noch einmal bei dem Volk der Po-han in Sogdian auf. Sonst jedoch ist sie in Ostasien nicht unbekannt: sie kommt vor in der Gegend von Kuang-tung und in noch etwas grausamerer Form bei ackerbautreibenden Stämmen Hinterindiens. Mit ihr hängt die Sitte des Stierkampfes zusammen, der ebenfalls in Südechina (Provinz Chêkiang und bei den Miao-Stämmen in Kuichou) vorkommt und den gleichen Sinn hat. Diese Sitte hängt aufs engste mit dem Ackerbau zusammen überall, wo sie in Ostasien vorkommt. Man

sollte das auch für die Khotan-Völker annehmen. Bisher ist diese Frage so schwer zu entscheiden, weil diese immerhin merkwürdige Sitte einmal in Sogdien, dann bei den Völkern der Khotan-Gruppe, dann in Südchina vorkommt, als in drei Gebieten, von denen wir bisher nicht wissen, daß und ob die Beziehung miteinander hatten. Vielleicht geht diese Sitte in den drei Gebieten auf ganz verschiedene Grundgedanken zurück, die wir nur infolge der zu knappen Beschreibungen nicht erkennen können.

Wichtig ist noch, daß betont wird, die Leute seien unsittlich. Das bedeutet in der Terminologie der Chinesen soviel wie daß die Frauen bei ihnen größere Freiheiten haben. Das geht auch aus der Notiz hervor, daß in Kui-tsih die Königin mit bei den Audienzen teilnimmt: auch hier hat die Frau größere Rechte und Freiheiten als sonst. Auf Mutterrecht läßt dies allerdings noch nicht schließen. Mutterrecht ist bei keinem turkestanischen und vorderasiatischen Volk geschildert.

Schließlich ist noch interessant die Sitte der Kopfabplattung. Es ist nicht genau beschrieben, in welcher Art der Kopf abgeplattet wird, es sieht aber so aus, als solle der Kopf schmal und hoch gemacht werden. Diese Sitte kommt noch vor bei dem Volk der Su-lo (siehe: Shih-chia fang-chih 1 = Taishô = Tripitaka Bd. 51, S. 951b; der Staat Su-lo wird dort mit seinem späten Namen genannt!), welches wir zur Sai-Gruppe rechnen. Wenn die Abplattung in der Art vorgenommen wurde, wie wir annehmen, dann kann man daraus entnehmen, daß Langschädligkeit das Ideal der Leute war, die sie auf diese Weise künstlich schaffen wollten. Sonst kommt Kopfabplattung im alten Korea vor, dort anscheinend mit dem entgegengesetzten Zweck: zur Erreichung nicht hoher Schädel. Auch im heutigen Nordchina versucht man durch Hilfsmittel etwaige Langschädligkeit zu beseitigen, da man sie für häßlich hält. Ebenfalls mit Korea verbindet diese Völker eine andere Sitte: die der Begrüßung. In Kui-tsih beugt man ein Knie bis auf die Erde. In Kao-li in Korea tat man das auch (Hou-Han-shu 115, 3a). Später taten das die Ch'i-tan noch (siehe T'oung Pao 35, 149) und man bezeichnete diese Sitte bei ihnen allgemein als „hunnischen Gruß“ (Kung-K'ui-chi, Kap. 111 = Shanghai-Text S. 1105a, in einem Reisebericht). Die spätere mandschurische Art der Begrüßung hat sich wohl daraus entwickelt. Nun ist tatsächlich sehr merkwürdig, daß Beziehungen zwischen Korea und gerade diesen nordöstlichen Teilen des turkestanischen Beckens nicht so selten sind. Ich habe darauf an anderer Stelle (Randvölker) schon aufmerksam gemacht. Angeblich sind Koreaner noch dorthin umgesiedelt worden. Aber ob deren Einfluß so stark war, daß er sich soweit durchsetzen konnte? Andererseits treten Stammesnamen Turkestans auch als koreanische Stammesnamen auf (siehe: Stammesnamen türkischer Völker), so z. B. der Name Yüeh-chih.

Die Musikfreude dieser Völker wird mehrfach betont. Es sind von der Musik dieser Völker starke Einflüsse auf die chinesische Musik der T'ang-Zeit ausgeübt worden.

Manche andere Dinge, die von Völkern dieser Gruppe berichtet werden, sind nicht typisch für sie, sondern sind entlehnt von Völkern anderer Gruppen. So wenn von den Yen-ch'i gesagt wird, daß sie besonders gute Händler seien: dies ist eine Eigenschaft der Völker der sogdischen Gruppe; ebenfalls gehört dorthin die Sitte des Throns in Tiergestalt, wobei allerdings schon buddhistische Einflüsse mitwirken können (der Löwen-thron des Königs von Kui-tsih könnte der Thron des Samantabhadra sein?). Auch chinesische Einflüsse sind deutlich, manchmal wird das ganz deutlich ausgesprochen. In der Geldfrage äußert sich das besonders: während die Völker noch weiter westlich alle Gold- und Silbergeld mit Bild des Königs und Aufschrift haben, welches neu gegossen wird bei



jedem neuen Herrscher, haben diese Völker z. T. Münzen, welche die Chinesen mit dem wu-shu-Geld der Han-Zeit vergleichen, also Kupfergeld, ohne Königsbild, wohl mit Loch.

### § 3. Die Sai-Völker.

Zu dieser Gruppe gehören die Völker Nr. 28—35, wobei aber die Chi-pin, Wu-i-shan-li und An-hsi nur sekundär dazugehören. Die Bezeichnung Sai-Völker geben die Chinesen selbst. Sie fassen damit Völker zusammen, von denen sie selbst sagen, daß sie den Yüeh-chih verwandt seien, jedoch ein anderer Zweig dieser Leute. Sie seien genau wie die Yüeh-chih durch die Expansion der Hsiung-nu unter Mao-tun nach Westen gedrängt worden. Die eigentlichen Sai-Völker nehmen den Westen des turkestanischen Beckens ein. Die weiter nach Südwesten vorgeschobenen Stämme gehören nur sekundär zu ihnen. Die Chinesen betonen bei allen diesen Völkern immer die Verwandtschaft zu den Wu-sun. Diese wohnten am Nordrand des Turkestanbeckens, also direkt nördlich an sie anschließend.

Anthropologisch wird zweimal von ihnen berichtet, daß sie tiefe Augen, braun oder gar blau hatten, daß sie eine schmale Stirn hatten bzw. den Kopf durch künstliche Abplattung schmal machten. Auch von den Wu-sun selbst (siehe „Randvölker“ S. 11) wird gesagt, daß sie „grüne Augen und rote Haare hatten“. Die Sai-Völker und die Wu-sun sind also auch anthropologisch gleich, zumal dieselben Angaben von keinem anderen Volk (mit gelegentlicher Ausnahme von Sogdiern, was aber unterscheidbar ist von diesen Beschreibungen) gemacht werden. Nur in der T'ang-Zeit werden die Kirgisen genau so geschildert. Nun wird von reinen Türken Blondheit und Blauäugigkeit im allgemeinen nie berichtet, die Kirgisen aber erkennt man zwar sprachlich und auch kulturell als Türken an, nimmt aber doch an, daß sie sehr viel nichttürkische Elemente enthalten, vielleicht nur ein „türkisiertes“ Volk sind.

Kulturell wird von all diesen Sai-Völkern ausgesagt, daß sie Nomaden seien, in sonstigen Sitten und Kleidung den Wu-sun gleich. Sie züchten Pferde, aber bei diesen Pferden wird nie gesagt, daß es sich um besonders gute Pferde handelt, so daß man annehmen muß, daß sie die normale zentralasiatische Pferderasse hatten und nicht die sogdisch-vorderasiatische gute Rasse. In den stärker umgewandelten Staaten der Sai, wie in Su-lo, treten chinesische Einflüsse (Geld) und indische (Krone des Königs) dazu, auch gibt es hier etwas Ackerbau.

Die Kultur der Wu-sun selbst wird als der der Hsiung-nu weitgehend gleich geschildert, insofern als auch sie Pferdenomaden waren, Filz hatten, Kumys tranken. Sie haben aber keinerlei Ackerbau, während die Hsiung-nu immer etwas Ackerbau hatten. Sie sind wohl weitgehend gemischt mit Yüeh-chih, da sie mit diesen früher zusammenlebten. Andererseits wird Blondheit und Blauäugigkeit von Yüeh-chih berichtet, beide Völker scheinen also anthropologisch verschieden voneinander gewesen zu sein. Auch in den Sitten waren sie nicht ganz gleich (Belege für all dies: Randvölker S. 11 und S. 13). Haloun (Z. d. m. G. 91, S. 252ff.) hat wohl Recht, wenn er meint, diese Wu-sun hätten mindestens zeitweise die Sprache der Yüeh-chih, also tocharisch, gesprochen. Ob das aber ihre ursprüngliche Sprache war und ob sie überhaupt zur indoeuropäischen Sprachgruppe und Kulturgruppe gehören, ist mir trotz allem noch zweifelhaft.

#### a) Die südwestliche Gruppe der Sai.

Nun gibt es noch eine andere Gruppe: die Völker Chi-pin, Wu-i-shan-li und An-hsi, von denen ausgesagt wird, daß sie alle dieselbe Kultur



hätten. Von den Chi-pin aber wird gesagt, daß sie zur Sai-Gruppe gehörten. Also müssen die anderen irgendwie auch zu dieser Gruppe gehören. Nun ist die Kultur dieser drei Staaten in der Tat sehr ähnlich geschildert. In ihnen allen ist das Klima warm, sie haben Klee, Weintrauben, Obst, sie legen Gärten an, sie bauen Paläste, bearbeiten die verschiedensten Metalle, sie haben Elefanten, einhöckrige Kamele und andere Haustiere, vor allem gute Pferde. Sie alle haben Gold- oder Silbergeld mit dem Bild des Herrschers, welches bei jedem neuen Herrscher umgeschmolzen wird. Die Kultur dieser drei Staaten ist also absolut anders als die der übrigen Sai-Völker. Es ist eine sehr hoch entwickelte städtische Kultur. Nun ist An-shi das alte Arsakiden-Reich in Iran, das aber als Land noch besteht, als schon lange das Reich Po-sih (dasselbe Wort, das in unserem „Persien“ enthalten ist) in Iran bestand. Die Lage ist nun also wohl folgend aufzufassen: gewisse Teile der Sai-Völker lagerten sich in Chi-pin über eine ältere, andere Kultur, die städtisch war, hochentwickelten Ackerbau hatte. Die Sai-Völker haben in Chi-pin diese ältere Kultur soweit sichtbar, in keiner Weise verändert, entweder indem sie sich sofort gänzlich angeglichen haben oder indem sie zahlenmäßig zu gering waren, um sich durchsetzen zu können. Diese ältere Kultur von Chi-pin aber ist wurzelverwandt, ja fast gleich mit der von An-shi und Wu-i-shan-li. Eigentlich also gehören all diese drei Völker nicht mit in die Gruppe der Sai-Völker, sondern vielmehr zu den Völkern des § 5, denen sie viel näher stehen.

#### § 4. Die Yüeh-chih-Völker.

Diese Gruppe umfaßt die Völker Nr. 36—66. Sie läßt sich in 3 Untergruppen aufteilen, die sich untereinander durch gewisse Merkmale unterscheiden.

##### a) Die Hephtaliten-Gruppe.

Sie umfaßt die Völker 36—39. Dazu müßte noch das Material hinzugefügt werden, was ich in den „Randvölkern“ (S. 4 und 12) über die Hua und die Yeh-ta gebracht habe. Chinesische Tradition behauptet, daß I-ta und Yeh-ta gleich seien, und daß diese früher als Hua bezeichnet worden seien. Europäische Forschung meint, diese I-ta (Nr. 37), Yeh-ta (Randvölker S. 12) und Hua (Randvölker S. 4) entsprächen den sog. Hephtaliten. Was von Hua berichtet wird, ist recht widersprechend: man läßt sie entweder mit den Chü-shih (den späteren Kao-ch'ang) oder den Yüeh-chih zusammen eine Gruppe bilden. Die Yeh-ta und die in dieser Gruppe hier erwähnten Völker werden alle mit den Yüeh-chih zusammengestellt, nicht mit den Chü-shih. Die Zugehörigkeit der Chü-shih wiederum ist auch unsicher (siehe „Randvölker“ S. 2): in der Spätzeit entsprechen sie den Uiguren, in der früheren Zeit aber sieht ihre Kultur nicht so sehr türkisch aus, sondern zeigt vielmehr viele Ähnlichkeiten mit den Völkern unseres § 1, den Khotan-Völkern. Mit ihnen gemeinsam haben sie Ähnlichkeiten mit koreanischen Völkern. Später natürlich treten bei ihnen türkische Merkmale immer stärker hervor, so daß sie schließlich als ein türkisches Volk gelten können. Eine ähnliche Kultur scheinen wohl auch die alten Hua gehabt zu haben, die demnach ein Mischvolk zwischen Völkern der Khotan-Gruppe und Yüeh-chih-Völkern waren. Die von diesem Volk der Hua sich ableitenden Yeh-ta und I-ta und die anderen hier zu erwähnenden zeigen kaum noch Beziehungen zur Khotan-Gruppe, sondern nur sehr starke zur Yüeh-chih-Gruppe, so daß sie hier eingeordnet werden müssen. Immerhin aber bilden sie innerhalb der Yüeh-chih-Gruppe eine Untergruppe mit eigenen Merkmalen.

Anthropologisch wird von ihnen nichts berichtet, so daß wir daraus mit Sicherheit entnehmen können, daß sie nicht blond oder blauäugig waren, daß sie keine vorspringende Nase und starken Bartwuchs hatten, sondern mehr mongoloid oder aber türkisch ausgesehen haben müssen.

Kulturell zeigen sie ein paar besondere Merkmale: sie haben die Sitte der Polyandrie, das heißt die Brüder haben zusammen eine Frau. Die Kinder gehören dem ältesten Bruder. Damit steht angeblich im Zusammenhang ihre Frisur: die Frauen tragen eine Hörnerfrisur, und zwar für jeden Mann, den sie haben, ein Horn. Weiter ist kennzeichnend für sie eine Pferdemythe von einem Götterpferd in einer Höhle, welches die gewöhnlichen Stuten befruchtet, wodurch die bei ihnen vorhandenen guten Pferde entstehen. Sie haben also eine besonders gute Pferderasse. Dazu Kamele. Auch Löwen und Strauße werden bei ihnen erwähnt, jedoch wohl nicht von ihnen selbst stammend, sondern durch Handel zu ihnen gekommen. Sonst sind sehr starke indische und auch chinesische Einflüsse sichtbar. Wirtschaftlich und wohl auch in der Kleidung (soweit man aus den Andeutungen erkennen kann) sind sie gleich den türkischen Völkern. Überhaupt muß man annehmen, daß die Türken die Völker dieser Gruppe schon sehr früh beeinflusst haben.

Wir haben die T'u-huo-lo, die man gemeinhin als Tocharer erklärt, mit in diese Gruppe hineingenommen, obwohl wir sie eigentlich in die nächste Untergruppe hätten stellen sollen, weil ihre Vorfahren, die Yüeh-chih, ja auch Tocharer gewesen sein sollen. Es ist aber so, daß die T'u-huo-lo in der Kultur den Hepthaliten völlig gleich geschildert sind. Vielleicht ist das eine Beeinflussung erst sekundär durch die I-ta, mit denen die T'u-huo-lo zusammenlebten, wahrscheinlicher aber ist mir, daß die T'u-huo-lo genau wie auch die Hepthaliten beide durch eine oder mehrere andere Kulturen (Khotan-Kultur und früh türkische Kultur?) verändert worden sind, und daß dadurch die Kultur der T'u-huo-lo nicht mehr genau so ist wie die der Yüeh-chih.

Diese Hepthaliten-Kultur hat mehrere Ähnlichkeiten mit der späteren tibetischen Kultur. Von den Hua wird berichtet, daß sie von Mehl leben, womit sicher Mehlkuchen gemeint sind, die typisch für die tibetischen Völker sind. Weiter aber vor allem tritt die Sitte der Polyandrie außer bei ihnen nur noch bei den Tibetern auf. Nun erwähnen die Quellen Polyandrie sehr viel früher bei den Hepthaliten als bei den Tibetern, bei denen sie zuerst nur Mutterrecht und Matriarchat berichten. Haben die Tibeter diese Sitte erst von den Hepthaliten übernommen? Die Frage der Beeinflussung der turkestanischen Kulturen durch die tibetischen und umgekehrt ist noch sehr dunkel.

Noch auf zweierlei sei hingewiesen: die Hua hatten das kurzärmelige, vorn geschlossene Kleid mit Gürtel wie die Khotan-Völker. Die Yeh-ta hatten keine richtigen Wagen, d. h. also, sie hatten nicht den Wagentyp, den die Hsiung-nu und andere türkische Völker hatten. Irgendeine Form von Wagen aber hatten sie doch, nur wird diese nicht genau beschrieben. Vielleicht waren ihre Wagen ähnlich denen der Yüeh-chih, welche vier-rädrig waren.

#### b) Die eigentlichen Yüeh-chih.

Zu dieser Untergruppe gehören die Völker Nr. 40—47. Es handelt sich hierbei um die Yüeh-chih selbst und die Länder, in die sie gewandert sein wollen. Zu dem hier gegebenen Material ist hinzuzufügen das in „Randvölker“ S. 13 gegebene. Die Yüeh-chih, über die so viel geschrieben ist, daß wir auf sprachlichem und geschichtlichem Gebiet nichts mehr hinzufügen wollen, wohnten zuerst als Nachbarn der Hsiung-nu im nordwest-



lichen Kansu. Von dort wurden sie um 200 v. Chr. vertrieben und zogen westlich in das Gebiet von West-Turkestan, wo sie mehrere Reiche gründeten. Nun wanderten sie ja zweifellos nicht in ein leeres Land ein bzw. vernichteten die ganze dortige Bevölkerung. Also muß in diesen westturkestanischen Gebieten die Yüeh-chih-Kultur sich verändert haben durch den Einfluß der früheren Bevölkerung.

Über die ursprüngliche Kultur der Yüeh-chih wissen wir leider sehr wenig: sie waren Nomaden, genau wie die Hsiung-nu, müssen auch sonst kulturell den Hsiung-nu sehr ähnlich gewesen sein, mit dem einzigen Unterschied, daß sie andere Wagen als diese hatten, nämlich vierrädrige Karren, die von Rindern gezogen wurden, während die Hsiung-nu anscheinend zweirädrige Wagen hatten.

Die K'ang-chü sind insofern ein Problem, als in den chinesischen Nachrichten über sie Nachrichten über das spätere K'ang-kuo mit solchen über das ältere K'ang-chü gemischt sind. Nehmen wir nur die alten Nachrichten, die sich wirklich auf K'ang-chü beziehen, so sehen wir, daß auch diese noch eine Kultur haben, die der der Hsiung-nu fast ganz gleich ist, nicht nur in wirtschaftlicher Art, sondern auch in Ehe- und Trauersitten. Auch hatten sie geschichtlich sehr enge Beziehungen zu den Hsiung-nu. Diese Yüeh-chih und damit auch die ihnen sehr verwandten K'ang-chü sollen der Sprachforschung nach den Tocharern entsprechen und damit zur indoeuropäischen Völkergruppe gehören. Sie sind anthropologisch in keiner Weise den Chinesen aufgefallen, es wird nichts von tiefen Augen, hoher Nase, starkem Bartwuchs oder gar Blondheit und blauen Augen berichtet. Also müssen sie wohl mongoloid oder türkisch ausgesehen haben. Tatsache ist also: ein Volk, welches nach Ansicht der Sprachforscher (auf Grund der Gleichsetzung Yüeh-chih = Tocharer) eine indoeuropäische Sprache gesprochen haben soll, unterscheidet sich kulturell und anthropologisch in keiner wesentlichen Weise irgendwie von den ihnen benachbarten türkischen Völkern!

Sobald die Yüeh-chih in ihre neuen Sitze eingewandert sind, erfahren wir von ihnen genaueres. Sie bilden kleine Reiche, die nur lose miteinander zusammenhängen. Sie haben Rinder, Pferde. Auch sie haben die Legende von den Himmelpferden. Sie füttern die Pferde mit Klee. Sie bauen Reis, Weizen, Obst und vor allem Weintrauben, aus denen sie Wein machen. Sie haben Städte und feste Häuser, von Nomadismus wird in der Regel nicht mehr gesprochen. Bei ihnen sind die Frauen sehr geachtet. Einmal ist die merkwürdige Sitte berichtet, daß die Frau ihren zukünftigen Mann erst ausprobieren läßt, eine Sitte, die auch auf Matriarchat oder wenigstens verwandte Sitten schließen läßt. Merkwürdig ist, daß die Ta-wan kein Eisen gekannt haben sollen, also zur Zeit der Bekanntschaft mit den Chinesen noch in einer Bronzezeit gewesen sein müssen. Sonst haben sie wohl Metalle gehabt. Das wichtigste aber ist, daß immer betont wird, diese Leute seien gute Händler, die weithin bis nach China ziehen und Handel treiben. Dazu verwenden sie Geld. Anthropologisch werden sie beschrieben: tiefe Augen und viel Bart. Dies alles zeigt uns, daß von der alten Kultur der Yüeh-chih in ihrem neuen Land so gut wie nichts erhalten ist. Vielleicht höchstens geht die Organisation in Form kleiner Staaten auf alte Stammesorganisation zurück. In Westturkestan hat sich also die ältere Kultur ganz durchgesetzt, und diese Kultur wird, nach dem, was wir aus nichtchinesischen Quellen und aus den anthropologischen Angaben erfahren, wohl eine Art sogdische Kultur gewesen sein, über die sich die Yüeh-chih in dünner Herrscherschicht gelagert haben.

Etwas außerhalb dieser Gruppe stehen die Hsiao-Yüeh-chih, die außerdem noch sehr stark tibetisch beeinflusst sind, länger Nomaden



bleiben. Ferner die Po-sih, die Perser. Wenn von ihnen gesagt wird, daß sie ein Zweig der Yüeh-chih sind, so kann damit auch nur gemeint sein, daß eine dünne Yüeh-chih-Schicht sich bei ihnen befindet. Die sonstige Kultur aber ist gänzlich anders als die der Yüeh-chih, auch anders als die der Westturkestanier. Sie gehören ihrer Kultur nach sonst ganz in die Gruppe der vorderasiatischen Völker hinein (§ 5).

### c) Die sogdischen Kulturen.

Zu dieser Untergruppe gehören die Völker Nr. 48—66. Sie wohnen alle in Westturkestan und den anliegenden Bergtälern, bevorzugen die Täler und Ebenen. Sie gelten alle als Nachkommen der früher eingewanderten Yüeh-chih, treten aber erst nach der späteren Han-Zeit auf an Stelle der Völker, die oben in der vorigen Gruppe (§ 4b) behandelt sind.

Von ihnen wird anthropologisch dasselbe ausgesagt wie von der vorigen Gruppe, nämlich daß sie tiefliegende Augen, hohe Nase und starken Bartwuchs hätten.

Kulturell stehen sie den vorigen ebenfalls sehr nahe. Nur von einem Volk wird — neben anderem — erwähnt, daß sie nomadisch lebten. Von den anderen wird dies nicht ausgesagt, im Gegenteil, sie haben Gärten mit vielerlei Obstarten, sie bauen Weizen, Hirse, Reis und Bohnen an, dazu Weintrauben, aus denen sie guten Wein machen. An Tieren haben sie gute Pferde (ohne daß aber eine Mythe über sie berichtet wird), Kamele, Esel. Sie produzieren verschiedene Metalle und Kostbarkeiten, vor allem Parfüms und verschiedenste Drogen. Auch Kristallzucker (aus Zuckerrohr gemacht) haben sie. Die Chinesen bezeichnen ihn als „Steinhonig“<sup>1)</sup>. Ihre Teppichindustrie wird mehrmals hervorgehoben. Sie haben alle feste Städte mit dicken, hohen Mauern, feste Häuser mit flachen Dächern.

An besonderen Sitten fallen vor allem auf die merkwürdigen Throne, auf denen die Herrscher sitzen, die in Gestalt von Schafen, Pferden oder Kamelen sein sollen. Sie scheinen typisch für diese Kultur zu sein. Weiter ist wichtig ihre Musik- und Tanzfreudigkeit. Von ihnen sind nach China mehrere Tänze gekommen, die dort viel bewundert wurden, aber sich nicht eingebürgert haben.

Ihre Religion ist meist mazdaistisch oder buddhistisch, aber diese alten Kulte sind noch sehr stark fühlbar: so in Ts'ao-kuo der Kult eines Erdloches mit Menschenopfern, in Shih-kuo der Kult eines Gottes mit unendlich vielen Schafsopferten, in Tsao-kuo der Kult eines Bergtempels und sonstige „wilde“ Kulte, in K'ang-kuo und in Shih-kuo Ahnenkult. Der Neujahrskampf, der aus Po-han berichtet wird, scheint ein Einfluß der Khotan-Völker zu sein.

Diese Leute tragen kurze Haare, gelegentlich tritt der Zopf auf, was wohl auch auf fremden Einfluß zurückzuführen ist: der Zopf verbreitet sich mit einem Male etwa in der T'ang-Zeit über sehr weite Gebiete Ost- und Zentralasiens.

Auch bei ihnen sind matriarchat-ähnliche Sitten zu beobachten: die Frauen nehmen bei der Audienz teil. Ein Bericht über Geschwisterheirat (auch für Po-sih wird sie angegeben) ist nicht ganz klar: heiraten sie tatsächlich gelegentlich ihre Schwestern? Typisch für sie alle ist weiter, daß sie gute Händler sind, die weithin reisen.

<sup>1)</sup> Nach Cho-keng-lu (11, 13a) soll mit „Steinhonig“ (shih-mi) eine Art Kirsche gemeint sein. Der Ausdruck ist dem Ausdruck „Felschonig“ (yai-mi) nahe verwandt, der nach dem Mo-k'o hui-hsi (4, 2a) Kirsche bedeuten soll. In diesem Zusammenhang aber kann „Steinhonig“ nur die übliche Bedeutung von Kristallzucker haben.

Das Musikinstrument k'ung-hou ist in China nicht mehr bekannt, jedoch in Japan erhalten, wo es aus Korea entlehnt sein soll. Es ist eine Art kleinerer Harfe, die mit einem Holzstück angerissen wird. In China soll sie zuerst von Han Wu-ti benutzt worden sein (Yü-chih-t'ang 26, 6a nach Shih-chi), also in einer Zeit, wo es viele fremde Einflüsse gab. Der Name ist sicher fremd, er läßt sich aus dem Chinesischen nicht erklären. Das Instrument wird in alten Quellen auch als „hunnisch“ bezeichnet (Feng-su-t'ung = I-lin IV, 4b). Es bürgerte sich in der T'o-pa-Zeit sehr ein. Damals spielten die Freudenmädchen und Nebenfrauen es viel (Lo-yang chia-lan-chi = T'P'KCh 236 = Bd. 19, 7b). Ein sog. „Kung-hou-Lied“ (siehe T'Y z. v. k'ung-hou-yin), welches früh in China nachweisbar ist, soll auch von Korea nach China gekommen sein. Auf jeden Fall ist das k'ung-hou ein nichtchinesisches, und wahrscheinlich vorderasiatisches Instrument, welches durch die Völkerverschiebungen bis nach Korea und Japan gekommen ist.

P'i-p'a ist eine Art Gitarre. Auch sie ist ein fremdes Instrument. Das Shih-ming (Shih-yüeh-ch'i = VII, 22) sagt, es komme von den Hunnen und werde auf dem Pferde gespielt. Fremd muß es schon deshalb sein, weil es verschiedene Schreibweisen für das Instrument gibt (siehe Yü-chih-t'ang 31, 1a) und weil sich der Name aus dem Chinesischen nicht erklären läßt. Es tritt mindestens seit der späteren Han-Zeit in China auf, hatte damals 4 Saiten und war 3,5 Fuß (rund 79 cm) lang (Feng-su-t'ung-i = I-lin IV, 3a). In der T'ang-Zeit wird das P'i-p'a mehrmals mit Völkern zusammengebracht, die sicher zu unserer Gruppe gehören: einmal wird erzählt, daß die Mazdaisten bei ihren magischen Kunststücken P'i-p'a spielen und tanzen (Ch'ao-yeh chien-tsai = T'P'KCh 285 = Bd. 23, 21b); dann wird erzählt, daß im Anfang der T'ang-Zeit die Westlande einen „Hunnen“ schicken, der besonders gut P'i-p'a spielte. Der chinesische Kaiser läßt dessen Musikstück kopieren (Ch'ao-yeh chien-tsai = T'P'KCh 205 = Bd. 16, 27a). Weiter aber wird mehrfach in der T'ang-Zeit berichtet, daß Schamaninnen Orakel mit Hilfe eines P'i-p'a machten (Ch'ao-yeh chien-tsai = T'P'KCh 283 = Bd. 23, 14b und 15a; Ling-i-chi = T'P'KCh 283 = Bd. 23, 15b; Ho-tung-chi = T'P'KCh 341 = Bd. 27 41b; vielleicht auch noch Huan-yüan-chi = T'P'KCh 119 = Bd. 9, 33a). Diese Art Orakel ist im eigentlichen China immer fremd gewesen, auch aus früherer Zeit nicht bekannt. Sie muß eine Entwicklung aus dem Orakel mit Hilfe einer Bogensehne sein, eine Art des Orakels, die zentralasiatisch ist. Aus diesem Bogensehnenorakel entwickelte sich einerseits das Orakel mit Hilfe des P'i-p'a, andererseits das noch etwas früher auftretende Orakel aus dem Klang einer Glocke (bei Buddhisten benutzt). Man spielte in China P'i-p'a bis zur Mitte der T'ang-Zeit hinein mit einem Schlagholz, erst dann schaffte man das ab (Kuo-shih ts'uan-i = T'P'KCh 205 = Bd. 16, 27a). In der T'ang-Zeit war eine Familie Ts'ao diejenige, die die besten P'i-p'a herstellte (Kao-chai shih-hua = Yenching Monographs Nr. 14b, 129); möglicherweise (aber es wird nicht gesagt!), handelte es sich um eine aus Ts'ao-kuo eingewanderte Familie?

Klar ist jedenfalls, daß das P'i-p'a kein ursprüngliches chinesisches Musikinstrument ist, daß es aber ebenso wie das k'ung-hou nicht direkt von den sogdischen Völkern dieser Gruppe übernommen sein muß, da sie beide in der Han-Zeit schon auftreten, in einer Zeit, wo man vielerlei von den westlichen Völkern aufnahm, von sogdischen, aber auch von anderen.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die Kultur dieser Völker, die wir sogdisch nennen wollen, weil die Sprach- und Geschichtsforscher festgestellt haben, daß in diesem Gebiet mindestens zur T'ang-Zeit sogdische Völker lebten, ist der der Yüeh-chih-Völker, wie wir sie im vorigen Ab-



schnitt geschildert haben, außerordentlich ähnlich, nur in manchen Punkten noch etwas weiter fortgebildet. Rückschließend wird man vielleicht sagen können, daß sich die Yüeh-chih bei ihrer Einwanderung schon auf sogdische Völker gelagert haben und deren Kultur angenommen haben. Diese sogdische Kultur ist gut gekennzeichnet als eine Stadtkultur mit Metallbenutzung und hochentwickeltem Gartenbau, höchstwahrscheinlich mit Bewässerung. Stark entwickelter Handel blühte bei ihnen, militärische Fähigkeiten waren nicht sehr groß.

#### d) Allgemeine Zusammenfassung.

Die drei hier zusammengefaßten Gruppen haben also folgendes miteinander gemeinsam: die Völker von Gruppe a und b wohnten ursprünglich im Osten Ostturkestans oder im Zentrum Ostturkestans. Sie waren Nomaden mit einer Kultur, die der der Türken sehr nahestand und von dieser stark beeinflusst. Außerdem sind die Völker der Untergruppe a durch die Khotan-Völker beeinflusst. Sie verlagern sich durch den Druck der Türken nach Westen in das Pamirgebiet oder nach Westturkestan. Dort lagern sie sich über Völker, die wohl als sogdisch gelten müssen, und es bildet sich die neue Kultur c (deren Anfänge schon in b geschildert sind). In dieser ist vom eigentlichen alten Kulturgut fast nichts mehr erhalten, außer gewissen Erinnerungen an das nomadische Leben (die tiergestaltigen Throne, die Schafsoffer an Naturgottheiten) und einer gewissen stärkeren Bevorzugung der Frau. Sonst ist diese sogdische Kultur eher den anderen vorderasiatischen Kulturen verwandt.

### § 5. Die vorderasiatischen Völker.

In dieser Gruppe fasse ich die Völker Nr. 74—77 zusammen. Bis zu einem gewissen Grade aber gehören noch die Po-sih, An-hsi und Wu-i-shan-li hierzu, wie das schon in § 3 und § 4b angegeben ist. Es handelt sich bei dieser Gruppe um Völker, die wir aus den verschiedensten anderen Quellen außerordentlich genau kennen und über deren Geschichte und Volkstum wir verhältnismäßig sehr gut unterrichtet sind. Hier ist es nun sehr interessant, zu vergleichen, wie die Chinesen diese Völker beschreiben und was sie als typisch an ihnen hervorheben: man kann daraus Rückschlüsse ziehen auf die Beschreibungen von Völkern, die wir sonst nicht so gut kennen. Die Chinesen stellen diese Völker nicht zu einer Gruppe zusammen, wie sie es mit den anderen tun. Sie erwähnen nur die Ähnlichkeiten der Kultur dieser Völker untereinander. Wir wissen aus den anderen Quellen auch, daß die Kultur dieser Völker in Einzelheiten durchaus nicht einheitlich war. Trotzdem aber lassen sich gewisse allgemeine Kennzeichen herausarbeiten. Gerade das haben die Chinesen getan, so daß es ihnen möglich ist, diese Völker von den anderen, vorher beschriebenen, scharf zu trennen. Wir lassen uns auf Theorien und Einzelheiten nicht ein, sondern weisen nur darauf hin, daß die Mehrzahl dieser Staaten von Irandern bewohnt gewesen sind in der Zeit, aus der unsere Berichte stammen. Sonst verfahren wir mit unseren Berichten genau wie wir es mit anderen getan haben. Danach ergibt sich folgendes Bild der Kultur dieser Völker:

Es handelt sich um hochentwickelte Stadtkulturen im vollen Besitz aller Metalle. Es gibt viele große Städte mit festen Mauern. In den Städten feste Häuser oder Häuser aus Erde (Kerpiç?) gemacht mit Dächern oft aus Schieferstein und nicht aus Ziegeln. In der Hauptstadt und sonst im Lande sind viele Paläste mit außerordentlichem Luxus und Prunk angelegt. Der Herrscher bewohnt mehrere dieser Paläste. Man hat alle



Arten Obst, hat Wald, baut (sicher in Naßfeldwirtschaft) Reis, Weizen, Hirse, Melonen und anderes an. Sie haben sehr gute Pferde, einhöckrige Kamele, Pfauen, Strauße, Nashörner, Löwen. Es gibt im Lande unzählige Edelsteine und andere Kostbarkeiten. Das Geld ist aus Gold oder Silber und wird für jeden Herrscher neu geprägt. Es trägt vorn das Bild des Herrschers, hinten ein anderes Bild oder eine Aufschrift. Man treibt Handel, auch mit weitentfernten Gegenden. Meist ist man nicht sehr kriegerisch. Man hat Elefanten, die im Kriege benutzt werden (vielleicht ist das indischer Einfluß, siehe § 6). Der König herrscht zusammen mit mehreren Ministern, mit denen er sich berät. Er kann abgesetzt werden, wenn er sich nicht bewährt und wenn es infolgedessen Naturkatastrophen gibt. Sie haben Zauberer und Magier. Sie haben eine waagrecht laufende Schrift. Ihre Religion ist meist ein Feuerkult. Das Jahr fängt im 6. Monat chinesischer Rechnung an (dies wird auch einmal von K'ang-kuo berichtet, jedoch folgt daneben dort die Nachricht, daß Jahr fange im 12. Monat an). Die Toten werden in einigen Ländern ausgesetzt. Diese Sitte steht ja noch bis heute mit der persischen Sekte der Parsi in Verbindung, sie tritt auch in Tibet und bei Khotanesen (siehe § 2) auf, wohl durch Einfluß von Persien aus. Die Ehesitten erschienen den Chinesen nicht sehr hoch, was besagen wird, daß die Frauen eine gewisse bevorrechtete Rolle spielen. Dies wird jedoch nur von Po-sih, von keinem anderen dieser Länder ausgesagt und könnte einer der wenigen Einflüsse der Yüeh-chih sein. Von ihnen wird noch berichtet, daß Geschwisterehe vorkomme, wie in K'ang-kuo, und daß der König auf einem goldenen Schafsthron sitze, wie ebenfalls in K'ang-kuo. Es ist also deutlich, daß die Yüeh-chih-Kulturen auf Po-sih einen gewissen Einfluß hatten. Diese Leute tragen meist kurzgeschnittenes Haar, Kleider aus den verschiedensten Stoffen und Brokaten. Über den Kleidern tragen sie eine Art Cape. Die Kleider sind über den Kopf zu ziehen oder rechts geschlossen. Sie benutzen vielerlei Parfüms.

Etwas von diesem allgemeinen Kulturbild abweichend sind die Ta-shih, also die Araber, obwohl man sie mit den Po-sih zusammenbringt. Sie weichen auch anthropologisch ab, indem sie zwar auch eine hohe Nase und reichen Bartwuchs haben, wie die Sogdier zum Beispiel, aber dabei dunkelhäutig und besonders großwüchsig sein sollen. Bei ihnen spiele, der Natur des Landes gemäß, der Ackerbau weniger Rolle, man züchte hauptsächlich große Pferde und große Kamele und nähre sich von deren Fleisch. Die Leichen der Vornehmen mumifiziert man. Die Chinesen haben in der frühen Zeit wahrscheinlich das eigentliche Arabien nicht gekannt, sondern nur die Gebiete, die die Araber bald nach Beginn ihrer Ausdehnung im Irak und Iran besetzt hatten. Daher treten die Ähnlichkeiten zwischen arabischer Kultur und den iranischen Kulturen auf. Auffallend ist noch ein Bericht von dem Wachsen der Schafe aus der Erde im Lande Fu-lin, also im Reiche Byzanz. Diese Mythe hat viele chinesische Forscher beschäftigt. Es sei eine Mythe, die aus Turkestan komme, und die zuerst in der Zeit der Nord-Ch'i-Dynastie auftrete. Man müsse die Knochen von Schafen säen, dann kämen aus ihnen die jungen Schafe aus der Erde. Man müsse sie erschrecken, damit die Nabelschnur von der Erde abreiße (Hsiao-tou-p'eng S. 60 und besonders Yü-chih-t'ang 34, 1b mit Belegen; Yüan Mei im Tse-pu-yü, hsü-pien S. 62 irrt, wenn er diese Mythe erst seit der T'ang-Zeit belegt sein läßt!). Mit dieser Mythe sind zwei andere verwandt: die eine berichtet, daß es bei den Yüeh-chih Schafe gäbe, von denen man Fleisch abschneiden könne, welches dann wieder nachwachse (I-wu-chih = T'P'KCh 439 = Bd. 35, 49a, b). Eine andere Quelle behauptet allerdings, es seien Rinder bei den Yüeh-chih und bei den Yüeh-hsi (einem

Volk auf der westlichen Grenze von Süd-Sih-ch'uan!), von denen man jeden Tag Fleisch abschneiden könne (Shu-tien 9, 13a, zitiert in T'oung Pao 35, S. 26—27). Wahrscheinlich ist dieser letzte Text verderbt. Die zweite vergleichbare Mythe sagt, daß in der Han-Zeit aus einem Fluß Schafe herauskamen. Darüber erschrakten Frauen, die zusahen, sehr und klatschten in die Hände (erschreckten also die Schafe). Daher kamen von nun an keine Schafe mehr aus dem Wasser. Heute darf man daher bei der Geburt von Schafen nicht in die Hände klatschen (Chün-kuo-chih = T'P'YL 69, 1b). Leider ist bei dieser chinesischen Mythe, die in die Han-Zeit verlegt wird, nicht deutlich, aus welchem Landesteil sie stammen soll. Jedenfalls scheint es so, als ob die Mythe in Fu-lin nicht ursprünglich ist, sondern irgendwie mit den Yüeh-chih und Zentralturkestan zusammenhängt, von dort gekommen ist.

### § 6. Die indischen Völker.

Diese Gruppe umfaßt die Völker Nr. 67—73. Die Chinesen fassen diese Völker nicht als eine gesonderte Gruppe zusammen, sondern schließen sie an die Yüeh-chih-Völker mehr oder weniger direkt an. Das ist insofern berechtigt, als zu der Zeit, wo die Chinesen Nordwestindien kennenlernten, die Yüeh-chih nach dorthin eingebrochen waren und dort die Herrschaft über die Reiche übernommen hatten. Es ist ihnen aber noch weniger als in Westturkestan gelungen, sich dort kulturell durchzusetzen. Was die Chinesen als nordwestindische Kultur schildern, ist viel eher dem ähnlich, was sie über die vorderasiatischen, allenfalls dem, was sie über die sogdischen Völker sagen.

Als größte Ähnlichkeit zwischen den Yüeh-chih-Völkern (Sogdiern) und den indischen Völkern empfinden die Chinesen, daß beide militärisch und sonstig schwach sind, dafür aber gute Händler. Das ist aber fast die einzige Ähnlichkeit. Sonst wird von den indischen Völkern berichtet, daß sie Kamele, Nashörner und Elefanten haben. Die Elefanten benutzen sie im Kriege. Sie haben vielerlei Gewürze, Parfüms und Zucker. Sie bewässern den Boden und bauen Reis und Obst an. Über die Kleidung wird nichts weiter ausgesagt, als daß sie meist barfuß gehen und daß sie die Ohren durchbohrt tragen. Sie sind in der Religion buddhistisch, sie kennen daher keine Todesstrafe, sondern nur Verbannung. Bei gerichtlichen Streitfällen benutzt man ein Ordal — wie man das auch in Po-sih machte. Sie schreiben auf Blätter. Sie verstehen viel von Kalender und Astronomie. Politisch zerfallen sie meist in kleinere Reiche.

Die Nachrichten, die über Ni-po-lo gegeben werden, weichen von diesem Bild etwas ab: sie haben auch durchbohrte Ohren, treiben ebenfalls gern Handel, aber deswegen, weil sie nicht das Pflügen mit Rindern kennen und daher nur wenig Anbau treiben. Sie essen mit der Hand, so wie die Tibeter, wie aber auch die Inder. Sie halten Yaks wie die Tibeter. Wie die Inder verstehen sie etwas von Kalender und Astronomie. Ihre normalen Häuser sind aus Holz und die Wände sind bemalt, die Paläste aber sind großartig. Es gibt dort auch Paläste mit Wasserkühlungsanlage, wie das von Po-sih berichtet ist. Der Herrscher sitzt auf einem Löwen-thron, wie wir das von den sogdischen Völkern kennen. Im Gegensatz zu den Tibetern sind die Nepalesen sehr sauber. So wie diese Kultur geschildert ist, muß man annehmen, daß es eine von den anderen indischen Kulturen ziemlich abweichende, etwas tibetisch beeinflusste, hohe Kultur gewesen ist.

Sonst werden in chinesischen Texten über Indien noch zahlreiche andere Nachrichten gegeben, die sich aber fast nur auf den Buddhismus und die Geschichte Buddhas beziehen. Solche Nachrichten finden sich so-



wohl in den Annalen wie auch in anderen Werken. Sie sind von uns nicht aufgenommen worden, weil sie vom Typ der Völkerbeschreibungen abweichen.

### § 7. Türkisierte Völker.

Unter all den hier zusammengestellten Nachrichten über Völker ist keine über ein wirklich rein türkisches Volk mit einer Kultur, wie sie von den weiter östlich lebenden Türken geschildert ist. Es gibt nur eine kleine Gruppe (Nr. 78—81) von Völkern, die von Türken beherrscht werden und türkisiert sind. Es ist bezeichnend, daß diese Völker alle erst in späteren Texten erwähnt sind, nicht in frühen. Die türkischen Stämme, die erwähnt sind, sind ebenfalls solche, die erst spät auftreten: die Sir-Tardus als Herrscher in Chü-mi (Kumedh in Westpamir), einem Land, welches nach den wenigen Nachrichten sonst zur sogdischen Kulturgruppe gehört haben muß; die T'u-chüeh, zusammen mit T'u-huo-lo und Chi-pin als Bewohner von Hsieh-i; ein Geschlecht der Tölös als Herrscher über Gandhara. Und von dem Volk der Ku-t'u erkennen wir nur aus dem Volksnamen und den Titeln, daß es sich wohl um ein türkisches Volk gehandelt haben wird. Die Tatsache, daß von ihnen Musikantinnen geschickt werden, läßt eher darauf schließen, daß es sonst Sogdier waren. Türkischer Einfluß in diesen Kulturen ist kaum zu erkennen, woran aber auch die Knappheit der Nachrichten schuld sein kann. Nur fällt die stärkere Betonung der kriegerischen Fähigkeiten auf.

### § 8. Völker unbekannter Zugehörigkeit.

Eine große Gruppe von Völkern (Nr. 82—129) bleibt in ihrer Zugehörigkeit unsicher. Das liegt eigentlich in allen Fällen (falls es sich nicht um Völker in fast nebelhaften Fernen handelt, wie die P'o-pa-li, Nr. 113, und die P'an-yüeh, Nr. 109) daran, daß über ihre Kultur so gut wie nichts ausgesagt wird, was irgendwie greifbar ist. Es ist natürlich sehr leicht, hier Theorien über die Zugehörigkeit dieser Völker zu machen, wenn man aus ihrer geographischen Lage Schlüsse zieht. Das wird sogar wohl in den meisten Fällen richtig sein. Wir wollen es aber nicht tun. Wir würden sicher, wenn wir mehr Material hätten, einen beträchtlichen Teil der unbekannten Völker zur Gruppe der sogdischen Völker hinzufügen müssen, vielleicht aber auch noch eine Zahl zu der der Khotan-Völker. Unter diesen Völkern fügen sich einige zu einer Gruppe zusammen, wie z. B. die Chü-mi (Nr. 92), P'u-lei (114) und I-chih (102), aber auch dann ist deren Zugehörigkeit noch unsicher. Die drei Völker dieser kleinen Gruppe könnten der geographischen Lage nach ein türkisches Volk sein, es läßt sich aber aus den Nachrichten nicht beweisen.

## Teil 4. Spezialfragen.

### § 1. Tabellarische vergleichende Übersicht der behandelten Kulturen.

Ch'iang	West-Ch'iang	Khotan-Völker	Sai	Hephtaliten
mongoloid	mongoloid	tiefe blaue Augen	tiefe blaue Augen	mongoloid ?
—	—	starker Bart	starker Bart	—
—	—	hohe Nase	schmale Stirn	—
—	—	mongol. Einschlag	blond	—



Ch'iang	West-Ch'iang	Khotan-Völker	Sai	Hephtaliten
Nomaden	Nomaden	Nomaden und Anbau	Nomaden	Nomaden ?
—	Weizen	Weizenanbau	—	—
—	—	—	—	—
—	—	—	—	—
—	—	Weintrauben	—	—
Schafzucht	Schafe	normale Pferde	norm. Pferde	gute Pferde
kleine Pferde	kleine Pferde	Esel	—	—
Yaks	Yaks	Kamele	Kamele	Kamele
—	—	—	—	—
—	—	—	—	—
—	—	—	—	—
Steinhäuser	Steinhäuser	Zelte und Häuser ?	Zelte ?	?
—	—	—	—	—
Seilbrücken	Seilbrücken	—	—	Wagen
etw. Metall	etw. Metall	?	?	—
—	—	—	—	—
—	Filz-Fellkleid	kurzärmliges Kleid	?	ostas. Kleid ?
—	—	vorn ge- schlossen	—	—
—	—	kragenlos	—	—
—	Filz, Pelze	Filz	Filz	?
—	Lederpanzer	—	—	—
—	—	Teppiche	—	—
—	—	—	Kumyz	—
—	Mehlkuchen	—	—	Mehlkuchen
—	Lack	—	—	—
—	—	—	—	—
—	—	—	—	—
—	—	—	—	—
—	—	—	—	—
—	Zauberkult	Himmelskult	?	?
—	3-Jahrsfest	Neujahrs- kämpfe	?	—
—	—	—	—	—
—	—	Musikfreudig	—	—
—	—	—	—	—
—	Verbrennung	Aussetzung	—	—
—	Polyandrie	Matriarchat	—	Polyandrie
—	Levirat, Ma- triachate	—	—	—
—	—	—	—	—
—	—	—	—	—

Yüch-chih	Sogdier	Vorderasiaten	Indische Völker	Türkische Völker
mongoloid ?	tiefe blaue Augen	?	—	turkoid
—	starker Bart	—	—	—
—	hohe Nase	—	—	—
—	—	—	—	oft mongol. Einschlag

Yüch-chih	Sogdier	Vorderasiaten	Indische Völker	Türkische Völker
Nomaden	Stadtkultur, Gartenbau	Stadtkultur, Gartenbau	Stadtkultur, Garten	Nomadismus mit etw. Anbau
—	Reis, Weizen	Reis, Weizen	Reis, Weizen	Weizen
—	Obst	Obst	?	—
—	Bewässerung?	Bewässerung	Bewässerung	—
—	Zuckerrohr	Zuckerrohr	Zuckerrohr	—
—	Weintrauben	Weintrauben	—	—
Pferde?	gute Pferde	gute Pferde	?	normale Pferde
—	Esel	—	—	Esel, Maultiere
Kamele?	Kamele	Kamele	Kamele	etwas Kamele
—	—	Elefanten	Elefanten	—
—	Löwen	Löwen	Löwen	—
—	Strauße	Strauße	—	—
—	gute Händler	gute Händler	gute Händler	—
?	Steinhäuser	Steinpaläste	?	Zelte
—	—	—	?	—
Wagen	Stadtmauern	Stadtmauern	?	Wagen
—	Tierthronen	—	?	Metall für Waffen
—	alle Metalle	alle Metalle	alle Metalle	—
—	Kostbarkeiten	Kostbarkeiten	Kostbarkeiten	—
ostas. Kleid?	?	Cape	?	ostas. Kleid
—	—	über Kopf	?	seitlich geschlossen
—	—	reich verziert	?	mit Kragen
Filz?	Stoffe	viele Arten	Stoff	Filz und Fell
—	—	Stoff	—	—
Filz?	Teppiche	—	?	—
—	—	—	—	Teppiche
—	—	—	—	Kumyz
—	—	—	—	—
—	Parfüms	Parfüms	Parfüms	—
—	Geldwirtschaft	Geldwirtschaft	Geldwirtschaft	—
—	Gold-Silber-geld	Gold-Silber-geld	?	—
—	—	Schrift	Schrift	—
?	Naturreligion	Feuerkult	Buddhismus	Himmelskult
—	—	—	—	Frühlings- u. Herbstfeste
—	—	Ordal	Ordal	—
—	Musikfreudig	—	—	—
—	Tanzfreudig	—	—	—
—	—	Aussetzung	Verbrennung?	Begräbnis
—	—	—	—	Vaterrecht
—	Frau geachtet	Frau geachtet	—	Frau geachtet
—	—	—	—	—
—	—	—	Astronomie	—
—	—	—	Kalender	—

In dieser Tabelle ist außer dem Material, welches in den vorhergegangenen Teilen diskutiert ist, noch Material aus meinem Buch „Randvölker“ mitbenutzt worden, die westlichen Ch'iang und die eigentlichen Türken betreffend. Die Kultur der westlichen Ch'iang ist gleich der der hier erwähnten Ch'iang, beiderlei Nachrichten sollen nur einander ergänzen.

## § 2. Die Indoeuropäer-Frage.

Von den hier erwähnten Volksgruppen sind die Ch'iang rein mongoloid, die Türken turkoid, vielleicht schon damals mit mongoloidem Ein-

schlag; die Hephtaliten und Yüeh-chih sind entweder mongoloid oder turkoid. Die Khotan-Völker, Sai und Sogdier sind europäid vom anthropologischen Standpunkt aus. Von den Vorderasiaten und Indern erfahren wir nichts, man kann aber annehmen, daß man es betont hätte, wenn sie sehr europäid ausgesehen hätten. Nimmt man an, daß es sich bei diesen europäiden Völkern um eine einheitliche Gruppe gehandelt hat, so müßte diese am Nordrand des turkestanischen Beckens und im Norden von Westturkestan gesessen haben und sich von dort aus verteilt haben. Herrschende Theorie nimmt an, daß diese europäiden Völker eine indoeuropäische (oder mehrere) Sprachen gesprochen haben. Wenn man versuchen will, festzustellen, welche Kultur diese Indoeuropäer ursprünglich gehabt haben, so scheint es, als sei diese Kultur eine Nomadenkultur von Pferdezüchtern gewesen, in ihrem Grundcharakter der der älteren Türken sehr ähnlich. Diese Kultur hätte sich bei den Sai-Völkern verhältnismäßig am reinsten erhalten, bei den Sogdiern und den Khotan-Völkern (wahrscheinlich durch den Einfluß der vorderasiatischen alten Hochkulturen) stark verändert. Zu dieser Gruppe müssen Yüeh-chih und Hephtaliten nicht unbedingt dazugehört haben: anthropologisch weichen sie von den Indoeuropäern ab, kulturell nehmen sie eine Mittelstellung zwischen Türken, Tibetern und den Indoeuropäern ein. Sprachlich sollen die Yüeh-chih und mindestens ein Teil der Hephtaliten zu den Indoeuropäern gehört haben. Aber das ist kein Beweis. Ich halte es eher für möglich, daß sie zu einer der anderen Gruppen, z. B. der türkischen, gehört haben können, dann aber indoeuropäische Sprache und auch zum Teil Kultur angenommen haben.

Dann hätten wir folgendes Bild: In der Zeit vor dem Einsetzen unserer Nachrichten (vor 200 v. Chr.) in Ost- und Westturkestan eine von Norden her gekommene indoeuropäische Nomadenkultur, die in den meisten Gebieten durch Berührung und Einfluß von vorderasiatischen Hochkulturen schon zu einer Ackerbau- und Stadtkultur geworden ist. Im südlichen Teil Ostturkestans tibetische Schafzüchter, im östlichen Teil Yüeh-chih und Hephtaliten, nichtindoeuropäische Hirtenvölker, durch Tibeter und Türken beeinflusst, im Nordosten Ostturkestans türkische Völker, im vorderen Asien hochkultivierte Völker, deren Zusammensetzung aus den chinesischen Quellen sich nicht ermitteln läßt. Um 200 v. Chr. verlagert sich ein Teil der Yüeh-chih nach Westturkestan und nimmt dortige Kultur an. Die Hephtaliten und ihre Verwandten treten, nachdem man schon im 2. Jahrhundert n. Chr. von ihnen gehört hatte, im 4. Jahrhundert n. Chr. deutlich auf im westlichen Teil Ostturkestans und im Pamirgebiet bis nach Indien zu vordringend, überall ihre Kultur zugunsten der im eroberten Gebiete herrschend gewesenen Kultur aufgebend. Vom 5. und 6. Jahrhundert n. Chr. an setzt dann der gewaltige Vorstoß der türkischen Völker ein, durch den die meisten Gebiete, die in diesem Buch behandelt sind, in gänzlich den Türken zuzurechnende Gebiete umgewandelt werden. Dieser Vorstoß ist die zweite, stärkere Welle, nachdem vorher um 150 v. Chr. bis 150 n. Chr. der Vorstoß der Hsiung-nu große Teile des turkestanischen Gebietes unter die Herrschaft von Türken gebracht hatte, diese Herrschaft sich aber noch nicht endgültig hatte durchsetzen können.

### § 3. Die Türken.

Bei allen unseren Nachrichten über die Kultur der zentralasiatischen Völker ist eines besonders merkwürdig: viele der Nachrichten stammen aus einer Zeit, wo die Gebiete schon unter türkischer Herrschaft waren.



Trotzdem aber wird nichts berichtet, was typisch für türkische Kultur ist. Daß sich die Kultur in den Gebieten nach dem Eintreffen der Türken geändert hat, ist doch anzunehmen.

Die chinesischen Quellen haben aber die Eigenart, Veränderungen in der Kultur eines Staates im allgemeinen nicht oder nur sehr nebenbei anzugeben. Wenn von einem Staat einmal in einem Annalenwerk Angaben über seine Kultur gemacht sind, dann werden in späteren Annalenwerken diese Angaben im allgemeinen nur noch näher ausgeführt, es werden mehr Einzelheiten gegeben, aber eine Änderung der Kultur, wenn sie durch politische Veränderungen bedingt ist, wird nur selten mitgeteilt.

Vielleicht aber waren bis zur T'ang- und Sung-Zeit (womit unsere Materialsammlung im wesentlichen abschließt) die Veränderungen, die durch die Türken bedingt waren, wirklich noch nicht so tiefgehend. Sie haben sich anscheinend hauptsächlich auf dem Gebiete der politischen Organisation ausgewirkt. Hier liegt ja, wenn man das historische Material durchsieht, eine der besonderen Begabungen der Türken überhaupt: die Fähigkeit, Staaten mit verschiedensten Bevölkerungen und Kulturen politisch zu organisieren und aufzubauen. Gerade diese Wirksamkeit der Türken aber wird aus dem Material, welches wir ausgesucht haben, nicht deutlich.

Noch eine zweite Frage aber muß angeschnitten werden: es sieht nach unserem Material aus, als ob die Türken in der Geschichte Turkestans tatsächlich erst vom 5. Jahrhundert n. Chr. an eine Rolle gespielt hätten (nach dem Vorspiel der Hunnen), als ob sie also „Eindringlinge“ in ein ihnen fremdes Land gewesen seien. Es gibt viele Gründe, die das sehr unwahrscheinlich machen. Viele Dinge in der Geschichte Vorderasiens, ja sogar Indiens, lassen sich nur erklären, wenn man annimmt, daß türkische Einflüsse in früher Zeit wirksam gewesen sind. Wenn die Türken aber in vorchristlicher Zeit immer nur im Nordosten Ostturkestans gelebt haben sollen, so lassen sich solche Einflüsse nicht erklären. Auch an diesem falschen Eindruck ist unser Material schuld; es beginnt zu spät. Die Forschungen von Turkologen und Iranisten (wie z. B. Prof. Zeki Velidi, Istanbul) haben es wahrscheinlich gemacht, daß im 12. Jahrhundert v. Chr. ein großer Einbruch von indoeuropäischen Völkern nach Westturkestan stattfand, und daß dabei eine Rückdrängung und Überlagerung von ursprünglich in diesem Gebiete wohnenden Türken stattfand. Wenn das richtig ist, müßte man für Ostturkestan dasselbe erwarten. Diese Zeit ist aber so früh, daß wir noch keinerlei chinesische Nachrichten erwarten können. Wohl können wir die östlichen türkischen Völker der inneren Mongolei und des heutigen Nordchina bis in die neolithischen Zeiten mit Sicherheit zurückverfolgen, Ostturkestan und gar Westturkestan aber waren damals den Chinesen noch völlig unbekannt und wurden ihnen erst um 250 v. Chr. etwas, ab 100 v. Chr. mehr bekannt. Da aber ist dieser Prozeß, der also gut 1000 Jahre vorher begonnen hatte, soweit abgeschlossen, daß all diese Länder Ost- und Westturkestans für den chinesischen Beobachter den Eindruck machen, als seien sie rein indoeuropäisch.

Ob diese Theorie, die von meinen Kollegen aufgestellt ist, richtig ist oder nicht, kann ich in keiner Weise beurteilen. Sie erklärt auf jeden Fall die Tatbestände recht gut. Sicher ist doch, daß die Indoeuropäer nicht in Ostturkestan entstanden sind, sondern entweder in irgendeinem Gebiete Europas oder aber im Norden Westturkestans (wenn man sich an die meistvertretenen Hypothesen auf diesem Gebiete hält). Sie müssen also mindestens nach Ostturkestan eingewandert sein. Sicher ist wiederum aber durch die archäologischen Funde, daß Ostturkestan zur Zeit der Einwanderung dieser Indoeuropäer nicht menschenleer war. All diese Fragen klären sich am besten, wenn man annimmt, daß vorher eine tür-

kische Bevölkerung diese Gebiete besiedelt. Tibeter können jedenfalls nach allem, was wir wissen, gänzlich ausscheiden, tungusische und mongolische Völker kommen kaum in Frage. Und daß in Turkestan vor dem Einbruch der Indoeuropäer ein gänzlich unbekanntes und auch gänzlich verlorengegangenes Volk gelebt habe, ist eine Theorie, die allzu abliegend ist, als daß man sie der Theorie vorzieht, die meint, es haben vorher Türken in diesem Gebiet gelebt.

Aber abschließend will ich noch einmal betonen: ich habe nur das chinesische Material zusammengestellt über Gebiete, über die wir noch Material aus zahlreichen anderen Quellen haben. Um all die Fragen zu klären, die hier angeschnitten sind, muß auch dieses andere Material herangezogen werden. Erst dann wird das, was hier angedeutet ist, sich unumstößlich beweisen lassen oder entsprechend korrigiert werden müssen. Meine Hoffnung ist, daß meine Kollegen in diesem Lande das hier gebrachte Material in diesem Sinne für ihre eigenen Arbeiten verwenden möchten.

#### Benutzte Literatur.

Bei den benutzten Arbeiten ist der Titel angegeben, dann der Verfasser und die Abfassungszeit. Nur bei den Annalenwerken ist die Abfassungszeit nicht angegeben, weil diese genügend bekannt ist.

Es sind hauptsächlich die chinesischen Annalenwerke benutzt worden. Dazu ist die Ausgabe des K'ai-ming-Verlages (Shanghai) in 9 Bänden (mit durchgehender Seitenzählung): „Erh-shih-wu-shih“ benutzt worden. Nur ausnahmsweise ist für die ersten 4 Geschichtswerke die Ausgabe des T'u-shu-chi-ch'eng mitbenutzt worden.

Von den 25 Annalen sind folgende benutzt (in Klammern steht die Zeitperiode, die dieses Werk umfaßt):

- |   |                                   |
|---|-----------------------------------|
| 1. Shih-chi (Anfang der Geschichte bis etwa 120 v. Chr.). |                                   |
| 2. Han-shu (206 v. Chr. bis 20 n. Chr.).                  |                                   |
| 3. Hou-Han-shu (20 n. Chr. bis 220 n. Chr.).              |                                   |
| 4. San-kuo-chih (221—280 n. Chr.).                        | 11. T'ang-shu                     |
| 5. Chin-shu (265—420).                                    | 12. Hsin-T'ang-shu } (618—907).   |
| 6. Nan-shih } (386—589).                                  | 13. Wu-tai-shih                   |
| 7. Pei-shih }   | 14. Hsin-Wu-tai-shih } (908—959). |
| 8. Liang-shu (502—556).                                   | 15. Sung-shih (960—1276).         |
| 9. Chou-shu (557—589).                                    | 16. Liao-shih (914—1124).         |
| 10. Sui-shu (589—618).                                    | 17. Chin-shih (1124—1234).        |

An weiterer Literatur ist benutzt:

1. Ch'ao-yeh chien-tsai. Verfasser vielleicht Chang Cho. T'ang-Zeit (zitiert nach T'P'KCh).
2. Chavannes, Ed., Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux (St. Petersburg).
3. Ch'eh'k'f'sch: Chung-hua ch'üan-kuo-feng-su-chih. Verfasser: Hu P'u-an (Shanghai, Verlag Ta-ta, 1935, 4 Bände).
- 3a. Cho-keng-lu. Verfasser: T'ao Tsung-i. Frühe Ming-Zeit (Shanghai, Commercial Press, Sih-pu-ts'ung-k'an-Druck).
4. Chün-kuo-chih. Verfasser und Zeit unsicher (zitiert nach T'P'YL).
5. Fa-yüan chu-lin. Verfasser: Mönch Tao-shih. T'ang-Zeit (Ausgabe des Tripitaka, Taishô-Druck).
6. Feng-su-t'ung. Verfasser: Ying Shao. Spätere Han-Zeit (zitiert nach I-lin).
7. Franke, O.: Geschichte des chinesischen Reiches (Berlin 1930ff., 3 Bände).
8. W. Fuchs: Hui-ch'ao's Pilgerreise (Berlin, Pr. Ak. d. Wiss. 1940).
9. Haloun, G.: Seit wann kannten die Chinesen die Tocharer oder die Indogermanen überhaupt? (nur Teil I erschienen; Leipzig, Verlag Asia Major).
10. Haloun, G.: Zur Üe-t'ü-Frage (in: Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. 91, S. 243—318).
11. Herrmann, A.: Die Westländer in der chinesischen Kartographie (Sv. Hedin, Southern Tibet, Bd. 8. Stockholm 1922).
12. Hirth, A.: Über Wolga-Hunnen und Hiung-nu (Sitzber. bayr. Akad., phil. hist. Kl. 1899).
13. Ho-tung-chi. Verfasser: Liu K'ai. Sung-Zeit (zitiert nach T'P'KCh).

14. Hsiao-tou-p'eng. Verfasser: Tseng Yen-tung. Anfang 19. Jahrhundert (Ausgabe: Shanghai, Verlag Ta-ta 1935).
15. Huan-yüan-chih. Verfasser: Yen Chih-t'ui. Sui-Zeit (zitiert nach T'P'KCh).
16. I-lin. Verfasser: Ma Tsung. T'ang-Zeit (Ausgabe: Pi-chi hsiao-shuo ta-kuan, Shanghai, Chin-pu-Verlag).
17. K'ang-yu-chi-hsing. Verfasser: Yao Jung. 19. Jahrhundert (Ausgabe: Pi-chi hsiao-shuo ta-kuan, Shanghai, Chin-pu-Verlag).
18. Kao-chai shih-hua. Sung-Zeit (Ausgabe des Yenching Journal, Monograph Series).
19. Kao-seng-chuan (Biographien berühmter Mönche). Verfasser: Yü Hsiao-ching (zitiert nach dem Fa-yüan chu-lin und dem T'P'KCh).
20. Kung-k'ui-chi. Verfasser: Lou Yao. Sung-Zeit (Ausgabe: Shanghai, Commercial Press, Sih-pu ts'ung-k'an-Druck in einem Band).
21. Kuo-shih ts'uan-i. Verfasser: Liu Su. T'ang-Zeit (zitiert nach T'P'KCh).
22. Ling-i-chi. Verfasser unbekannt. Zeit unbekannt (zitiert nach T'P'KCh).
23. Lo-yang chia-lan-chi. Verfasser: Yang Hsien-chih. Spätere Wei-Zeit (zitiert nach Z'P'YL).
24. Lü-shih ch'un-ch'iu. Gesammelt von Lü Pu-wei. 3. Jahrhundert v. Chr. (zitiert nach T'P'YL).
25. MacGovern: Early empires of Central Asia (Chapel Hill 1939).
26. Mo-k'o hui-hsi. Verfasser: P'eng Sheng. Sung-Zeit (Ausgabe wie Nr. 13).
27. O. Z. = Ostasiatische Zeitschrift (Berlin).
28. „Randvölker“ = W. Eberhard: Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas (Leiden 1941).
29. Shih-chia fang-chih (Buddhistische Geographie). Verfasser: Mönch Tao-hsüan. T'ang-Zeit (zitiert nach dem Taishô-Tripitaka).
30. Shih-ming. Verfasser: Liu Hsi. Angeblich Han-Zeit.
31. Shih-san-chou-chih. Verfasser: Han (?) Yin. Vor der T'ang-Zeit (zitiert in T'P'YL).
32. Shu-tien. Verfasser: Chang Chu. Mandschu-Zeit (zitiert nach T'P').
33. Shui-ching-chu. Verfasser: Li Tao-yüan. 6. Jahrhundert n. Chr. (Ausgabe: Shanghai, Commercial Press 1933, in einem Band).
34. „Stammesnamen“ = W. Eberhard: Stammesnamen nordasiatischer Völker in chinesischen Quellen (noch nicht erschienen).
35. Toyo Bunko = Memoirs of the Research Institute of the Toyo Bunko (Tokyo).
36. T'P = T'oung Pao (Leiden).
37. T'P'KCh = T'ai-p'ing kuang-chi. Verfasser: Li Fang. 9. Jahrhundert n. Chr. (Ausgabe: Pi-chi hsiao-shuo ta-kuan; Shanghai, Chin-pu-Verlag).
38. T'P'YL = T'ai-p'ing yü-lan. Verfasser: Li Fang. 9. Jahrhundert (Ausgabe: Shanghai, Commercial Press, Sih-pu ts'ung-k'an-Ausgabe).
39. Tse-pu-yü. Verfasser: Yüan Mei. 18. Jahrhundert (Ausgabe: Shanghai, Verlag Ta-ta 1934; 3 Bände).
40. Tu-yang-pien. Verfasser: Su E. T'ang-Zeit (zitiert in T'P'KCh).
41. T'ung-chih. Verfasser Cheng Chiao. Sung-Zeit (Ausgabe der Shih-t'ung, Shanghai, Commercial Press).
42. T'Y = Ts'ih-yüan (Ausgabe: Shanghai, Commercial Press).
43. Wei-lüeh. Verfasser: Yü Huan. 3. Jahrhundert (zitiert in T'P'YL u. a.).
44. Yenching Monographs = Yenching Journal of Chinese studies, Monograph Series (Peiping).
45. Yü-chih-t'ang t'an-wei. Verfasser: Hsü Ying-ch'iu. Ming-Zeit (Ausgabe: Pi-chi hsiao ta-kuan; Shanghai, Verlag Chin-pu).
46. Yu-yang tsa-tsu. Verfasser: Tuan Ch'eng-shih. T'ang-Zeit (zitiert nach T'P'KCh).

### Indizes.

#### a) Völker und Staaten. (Angeordnet nach Nummern.)

A-ch'i-ni 26.  
A-fu-t'ai-han 82.  
A-kou-Ch'iang 10.  
A-lan-liao 40.  
A-man 83.  
A-pa-t'an 36, 38.  
A-wu-kuo 114.  
Agmatana 83.

Agni 26.  
Alanen 40.  
An-hsi 28.  
An-kuo 48.  
An-ts'ai 40.  
Ao-chien 42, 55.  
Aorsi 40.  
Araber 76.

Arabien 75.  
Arsakiden 28.  
  
Baltistan 119.  
Bälukâ 24.  
Bämyän 94.  
Bolor 119.  
Bushir 77.



Chang-ch'iu-pa 1.  
 Chê-shieh-mo-sun 49.  
 Chê-shê 45, 42.  
 Chi 42.  
 Chi-pin 29, 63.  
 Ch'ia-p'ei 50.  
 Ch'ia-pu-tan 84.  
 Ch'ia-sê-ni 85.  
 Chia-shih-mi-lo 29.  
 Chieh-kuo 86.  
 Ch'ieh-mo 17.  
 Ch'ien-tun 51.  
 Ching-chüeh 87.  
 Chou-ku-ko 36.  
 Chu-chü 18.  
 Chu-chü-po 88.  
 Chü-lan 89.  
 Chü-li 67.  
 Ch'ü-li 90.  
 Ch'u-lo 91.  
 Chü-lo-nu 89.  
 Chü-mi 78, 92, 93.  
 Ch'ü-sou 99.  
 Chüan-tu 30.  
 Ch'üan-yü-mo 16.

Darwaz 78.

Ecbatana 83.

Fan-yen 94.  
 Ferghana 46.  
 Fu-huo 95.  
 Fu-lin 74.  
 Fu-lu-ni 96.  
 Fu-mo 42.  
 Fu-ti-sha 52.

Gandhara 80.

Han-hsi-kuo 75.  
 Han-mi 128.  
 Han-p'an-t'o 189.  
 Han-yüeh 109.  
 Hephtaliten 36, 37.  
 Ho-p'an-t'o 19.  
 Hsi-chü-pan 15, 13.  
 Hsi-hsia 2.  
 Hsi-li 3.  
 Hsi-mo-t'o-na 17a.  
 Hsi-wan-chin 54.  
 Hsi-yeh 4.  
 Hsiao-Shih 106.  
 Hsiao-yüan 97.  
 Hsiao-Yüeh-chih 41.  
 Hsieh-i 79.  
 Hsieh-yen-t'o 78.  
 Hsiu-hsün 31.  
 Hsiu-mi 50.  
 Hu-hu 98.  
 Hu-mi 99.  
 Hu-mi-tan 36.  
 Hünastân 40.  
 Hu-sih-mi 100.  
 Hu-tê 101.  
 Hua 36.  
 Huo-hsün 55.

I-chih 102.  
 I-nai 5.

I-ni 26.  
 I-p'an 103.  
 I-ta 37.  
 I-tun 52.  
 Indien 71.

Jo-ch'iang 7.

Kan-t'o 85.  
 K'ang-chü 42.  
 K'ang-kuo 56.  
 Kängäres 42.  
 Kao-fu 68.  
 Kapiša 29.  
 Karašahr 26.  
 Kaschgär 33.  
 Kaschmir 6, 29.  
 Kenger 42.  
 Keş 60.  
 Khotan 27.  
 Khottal 81.  
 Kimê 24.  
 K'o-p'an-t'o 19.  
 Ktesiphon 75.  
 Ku-mo 20.  
 Ku-shih-mi 6.  
 Ku-t'u 81.  
 Kuça 21.  
 Kui-pan 51.  
 Kui-tsih 21.  
 Kumedh 78, 92.

Li-i 43.  
 Li-kan 75.  
 Lo-jan 46.  
 Lou-lan 22.

Magadha 69.  
 Mäimargh 57.  
 Mi-kuo 57.  
 Mi-mi 104.  
 Mo-ch'ia-t'o 69.  
 Mo-chieh-t'o 69.  
 Mo-kuo 23.  
 Mou-chih 105.  
 Mu-kuo 58.

Na-sê-po 106.  
 Nan-tou 70.  
 Nepal 70.  
 Ni-p'o-lo 70.  
 No-ch'iang 7, 91.  
 No-sê-po-lo 108.

Pa-lu-chia 24.  
 Pai-t'i 38, 36.  
 P'an-yüeh 109.  
 Persien 14.  
 Pi-lu 110.  
 P'i-shan 111.  
 P'iao-sha 4.  
 Po-chih 8, 112.  
 Po-han 59.  
 Po-ho 9, 59, 99.  
 Po-lu 10.  
 P'o-pa-li 113.  
 Po-sih 44.  
 P'u-lei 114.  
 P'u-li 11.

Pu-lu 119.  
 P'u-shan 111.

Römisches Reich 74, 75.

Sai (-wang) 29.  
 Samarkand 29, 42, 54, 56.  
 Sê-chih-hsien 115.  
 Seleukia 74.  
 Shan-kuo 116.  
 Shan-shan 22.  
 Shê-mi 12.  
 Shen-tu 71.  
 Shih-chung 29.  
 Shih-kuo 60, 61.  
 Shih-no 117.  
 Shuang-mi 49.  
 Sih-mo 62.  
 Sih-pin 118.  
 Sir-Tardusch 78.  
 So-chü 32.  
 Sogdier 42.  
 Sughdak 40.  
 Su-hsieh 42.  
 Su-lo 33.  
 Su-p'i 13.  
 Su-t'ê 40, 43.

Ta-ch'in 75.  
 Ta-hsia 45.  
 Ta-p'o-lü 119.  
 Ta-mo-hsi-t'ieh 99.  
 Ta-mo-t'ieh-hsi 99.  
 Ta-shih 76.  
 Ta-yüan 46.  
 Ta-Yüeh-chih 47.  
 Tadjik 76.  
 Tan-huan 120.  
 T'ao-hui 121.  
 Taocene 77.  
 Taschkent 61.  
 Tasch-kurgan 19.  
 Tê-jo 14.  
 T'e-lo 80.  
 T'iao-chih 77.  
 T'ien-chu 71.  
 To-mi 13.  
 Tocharer 39, 45.  
 Tölös 80.  
 Transoxianien 42.  
 Tsao-ch'ia-chih 122.  
 Ts'o-chü-ch'o 79.  
 Ts'ao-kuo 64.  
 Tsao-kuo 63.  
 Tse-ho 15.  
 T'u-chüeh 79.  
 T'u-hu-lo 39.  
 T'u-huo-lo 39.  
 Tung-li 72.  
 Türken 55, 56, 78, 81.

Uddhiyâna 73.  
 Uiguren 21.

Wakhân 99.  
 Wan-yen 94.  
 Wei-hsü 123.  
 Wei-li 124.  
 Wei-t'ou 34.

Wen-na-sha 40.  
Wen-su 25.  
Wu-ch'a 16.  
Wu-ch'ang 73.  
Wu-i-shan-li 35.  
Wu-lei 17, 125.  
Wu-na-o 65.

Wu-t'an-tsih-li 126.  
Wu-sun 17, 30, 31, 34.  
Yeh-po 80.  
Yen-ch'i 26.  
Yen-fou-yeh 66.  
Yu-li-shih 127.

Yü-mi 128.  
Yü-no 42.  
Yü-tien 27.  
Yüeh-ti-yen 129.  
Zabulistan 29.

b) Index der Kulturgüter.  
(Angeordnet nach Nummern.)

Achat 29, 44.  
Ackerbau s. Anbau.  
Affen vorhanden 29.  
Ahnen-Kult 44; -Opfer 56, 61; -Tempel 42.  
Anbau vorhanden 6, 16, 21, 27, 69, 75, 79, 114; — nicht vorhanden 113, 117; — wenig betrieben 22, 33, 70, 76, 92, 122 (s. a. Gartenbau, Bewässerung; einzelne Pflanzen).  
Aprikosen 74.  
Armbrust 44.  
Ärmel kurz 17a, 19, 23.  
Asbest 75.  
Astrologie, indische 56.  
Astronomie 70, 71, 73.  
Augen blau 33, 99; — gelb 32; — tief-liegend 27, 42, 46, 56.  
Aussetzung der Toten 27, 42, 86.  
Bad, viel genommen 70.  
Bambus 29; — aus China 45.  
Banner 75.  
Barfußlaufen 44, 71.  
Bart, stark 56, 46, 42, 76; -Abschneiden als Strafe 44.  
Baumwolle s. chi-pei.  
Begrüßung 27; Kap. 3, § 2.  
Bergsiedlung 16, 116.  
Bernstein 44, 75, 96, 100.  
Beschwerdesack 74, 75.  
Bewässerung 26, 44, 73, 79.  
Birnen 74.  
Blei 71.  
Blumen, menschenkopffartige 76.  
Blutrache 2.  
Bogen und Pfeil 2, 7, 26, 44, 46, 113, 114.  
Bohnen 2, 3, 21, 63, 86, 99.  
Brahmanen (Inder) 73; — als Gelehrte 56.  
Brettspiele 70.  
Briefe 27.  
Brokat 27, 44, 74, 56, 75, 129.  
Buddhismus 2, 18, 19, 26, 27, 29, 37, 39, 44, 56, 71, 74, 88.  
Cape 44, 74.  
Chao-wu, Herrschergeschlecht 48, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 63, 65.  
chi-pei, Stoffart 19.  
Ch'i-lien, Kultberg der Hsiung-nu und Yüeh-chih 42, 47, 56.  
Chih, Herrscherclan der Yüeh-chih 36, 38.

Dach, Flach-Dach 48.  
Dämonen-Glaube (s. Zauberer) 12; -Kult 63.  
Datteln 74.  
Demokratie 75.  
Diamanten 44; —tal 74.  
Drachenmythen (s. Pferd) 6, 8, 21.  
Drehtänze s. Tänze.  
Düngung 29, 79.  
Ehesitten s. Hochzeitssitten.  
Eidleistung 2.  
Eis, aufgespeichert 44.  
Eisen, vorhanden 7, 20, 21, 33, 44, 59, 63, 73, 104, 107, 116; —berg 32; —guß von Chinesen eingeführt 46.  
Elefant 29, 44, 63; — als Reittier 44, 72, 71, 80.  
Elfenbein 75, 113.  
Erbfolge 44.  
Erdhütten 74.  
Erdkult 44.  
Esel vorhanden 17a, 22, 23, 56, 114.  
Essen, mit der Hand 70; Eßgeräte 75.  
Fahnen 75.  
Festkalender: Fest am 6. I.: 61; am 20. I.: 44; am 8. II.: 26; im 3. Monat: 74; am 15. IV.: 26; am 5. V.: 26; im 6. Monat: 42, 56; Neujahrsfest am 1. VI.: 42; am 7. VII.: 26, 44; am 15. VII.: 61; am 15. VIII.: 21; am 9. IX.: 26; am 10. X.: 26; Kaltwasserfest im 11. Monat: 56; am 1. XII.: 44 (s. a. Neujahr, Kaltwasserfest).  
Feuer-Kult 44; -Vogel, wunderbarer 93.  
Pilz (s. Kleid, Mütze), besonders gut 19, 21, 24.  
Finger, sechs 33.  
Fisch gegessen 26; —knochen verehrt 63.  
Flöte 42, 56, 70.  
Frauen, geachtet 46; —märkte 21 (s. a. Königin).  
Friseur mit Horn im Zusammenhang mit Polyandrie 37, 39.  
Fruchtbarkeitsopfer s. Stierkampf, Zweikampf, Neujahr.  
fu-pa, Fabeltier 28, 35.  
Gartenbau (s. a. Obstzucht, Bewässerung) 27, 29, 42, 56.  
Gefäße aus Kupfer 70.  
Geige (s. Gitarre, Hu-ch'in) 56.

Geld (s. Gold, Silber), vorhanden 35, 47; — aus Gold und Silber 29, 41, 44, 74, 75; — aus Kupfer 70; — aus Silber 28; — in Form des chinesischen 21, 33.  
 Gemüse (s. einzelne —, Weißkraut) 27, 29, 35.  
 Generale 75.  
 Geschwisterehe 44, 48.  
 Gesetze s. Strafen.  
 Getreide s. Korn.  
 Gift, im Essen 74.  
 Glas vorhanden 29, 44, 75.  
 Glocke 44.  
 Gold (s. Geld), vorhanden 6, 19, 21, 26, 29, 42, 44, 46, 56, 59, 63, 71, 73, 74, 75, 89, 104.  
 Götterbilder (s. Plastik) 21; — aus Metall 64; — aus Stein 70.  
 Grab (s. Aussetzung, Totenverbrennung), ohne Hügel 3.  
 Großwuchs 72.  
 Gitarre, fünfsaitige 42.  
 Gürtel 27, 29; silberne — 2.  
 Haar (s. Frisur), kurz geschnitten 2, 17a, 21, 23, 26, 44, 56, 74, 102, 129; als Zeichen der Trauer kurz geschnitten 27; ganz geschoren 75; — in Stirnhöhe geschnitten 70; —knoten 44.  
 Handel, Hauptwirtschaftsform 26, 33, 42, 45, 46, 55, 56, 68, 70, 75; überseeischer — 28; persische Händler 113.  
 Hanf vorhanden 21, 27, 33.  
 Haus (s. Erdhütte, Palast, Stadt, Mauern, Stupa, Pagode), aus Holz 70; — aus Stroh 114; — aus Stein 16.  
 Hauptstadt, Angaben über ihre Größe 19, 37, 39, 44, 53, 58, 57, 60, 61, 63, 64, 65, 74, 95.  
 Hautfarbe, schwarz 76.  
 Himmels-Gott 76; -kult 26, 44, 70.  
 Hirsch, chang— 21, 44; -felle 21.  
 Hirse angebaut 26, 27, 33, 38, 44, 61, 63, 74, 86.  
 Ho-lien, mongolischer Clan 2.  
 Hochzeitssitten (s. Geschwisterehe, Probewehe, Polyandrie) 26, 42, 44, 56.  
 Höhle, Kult der 64; —mythen 39, 76; —wohnungen 9, 94, 117.  
 Holz, exportiert 22.  
 Honig (s. a. Steinhonig) 63.  
 Hose, eng 19; groß 26; Männer— 44; Frauen— 27.  
 Hsüan-tsang, chinesischer Pilger 26.  
 hu-ch'in, Art Geige 74.  
 Hunde, große 29.  
 Hut s. Mütze, Krone.  
 Ingwer 71.  
 Islam 76.  
 Ichneumon 29.  
 Jacke, Frauen— 26.  
 Jade 4, 19, 22, 27, 32, 104.

Ka'aba 76.  
 Kalender 71, 73; guter — 70; indischer — 56.  
 Kaltwasserfest 56.  
 Kamel, einhöckriges 21, 29, 47, 56, 63, 74, 76, 77; schwarzes 104; zweihöckriges (Dromedar) 2, 19, 22, 26, 27, 44, 56, 64, 72, 95, 114.  
 Kaufleute s. Handel.  
 Kiefer (Baum) 40, 75.  
 Klee 46.  
 Kleidung 70, 74; durchgehende — 17a, 19; — aus Fell 113; — aus Filz 3, 9; — gemustert 75; — bei Frau lang 44; — aus Leder 2; — aus Pelz 9; — rechts geschlossen 74; — schwarz 26; — vorn geschlossen 17a; — aus Wolle 3, 6 (s. a. Cape, Hose, Jacke, Rock, Kopftuch, Mütze, Gürtel usw.).  
 Knochenkultur 113.  
 Knoblauch 2.  
 Kolonien von Fremden in China 42.  
 Königtum vorhanden 28, 33, 56, 57, 58, 59, 60, 63, 70, 74, 75, 95; Kleinkönigtum 45, 47; Kleidung des Königs 26 (s. a. Krone); Königin spielt eine Rolle 27, 48, 59.  
 Kopfabplattung 21, 33, Kap. 3, § 2; —tuch 74.  
 Korallen 29, 44, 75, 96.  
 Korn (s. einzelne —arten) 29, 35, 95, 107; — importiert 116, 122.  
 Kragen, fehlt 17a, 23.  
 Krone 21, 44, 56, 74.  
 Krystall (Berg—) 29, 44, 74, 75.  
 Kuchen, Mehl— 9.  
 Kugeltanz 75.  
 Kühlanlage 70, 74.  
 Kult, unkanonischer 63 (s. Dämonenkult).  
 k'ung-hou, Musikinstrument 42, 56, 74, Kap. 3 § 4c.  
 Kupfer vorhanden 20, 21, 27, 29, 33, 44, 107; viele Geräte aus — 70.  
 Lack vorhanden 46, 29.  
 Lanzen 7, 26, 44, 46, 113.  
 Leopard 81.  
 Liang-chou, Handelsstadt in Kansu 40.  
 Löwen vorhanden 21, 28, 39, 54, 76, 77, 96, 100.  
 Magier (s. Zauberer) 77.  
 Maitreya, Buddha der Zukunft, verehrt 26; auf Geld abgebildet 74.  
 Maultier 23, 27.  
 Mazdaismus (s. Feuerkult), vorhanden 26, 27, 29, 33, 44, 56; — in China 60.  
 Melone angebaut 38, 21, 44.  
 Menschenopfer 64.  
 Messer (s. Schwerter) 7, 26.  
 Metall vorhanden 21, 35 (s. einzelne —).  
 Milch getrunken 113.  
 Minister vorhanden 21, 70.  
 Mondkult 44.  
 Mumifizierung 76.



- Muscheltrompeten 70.  
Musik (s. p'i-p'a, k'ung-hou, Geige, Flöte, Trommel, Muscheltrompete u. a.) 2; —liebend 21, 26, 56; —instrumente Kap. 3 § 4c; Musikantinnen 81.  
Mütze (oder Hut) des Bräutigams 44; — aus Filz 2, 23, 17a, 56; — aus Filz für Tanz 38; — in Fischkopfform 63; — aus Leder 44; hunnische — 27; — mit Gold und Perlen 27 (s. Kopftuch, Krone).  
Nase, hoch 42, 56, 76.  
Nashorn vorhanden 71, 75, 77; hühnererschreckendes 75.  
Neujahr (s. Festkalender) im 6. Monat 44; im 12. Monat 56; —kämpfe 21, 26, 59.  
Nomadismus, Hauptwirtschaftsform 4, 7, 22, 31, 34, 41, 42, 47, 56, 92, 101, 102, 114.  
Obst in vielen Arten angebaut 17a, 18, 21, 27, 29, 35, 38, 43, 44, 73, 82, 84, 85, 99, 100, 107, 108, 112, 115, 122 (s. einzelne —arten).  
Ohr, durchbohrt 71; —ring 2, 70.  
Opfer (s. Kult), von Blumen und Obst 61; von Kamelen und Schafen 64; von Menschen 64; von Schafen 60, 70.  
Orakel, mit Bogensehne 2, Kap. 3 § 4c; — mit Bambus 2; — mit Eingeweideschau 2; — mit Schafsknochen 2.  
Ordal 44, 73.  
Pagoden 21.  
Palast vorhanden 27, 29, 48, 75; — mit Kupferdach 70; Reise— 44.  
Panzer vorhanden 44, 59, 113, 2, 7.  
Parfüms bekannt 42, 56, 63, 70, 71, 75, 113.  
Pelze (s. Kleidung) 27.  
Perlen bekannt 6, 29, 35, 44, 70, 74, 76; nachtleuchtende — 75.  
Pfau 29, 77.  
Pfeffer 44, 71.  
Pfeil s. Bogen.  
Pferd 2, 19, 22, 26, 56, 63, 64, 74, 78, 86, 95, 114; gute Pferde gezüchtet 6, 27, 29, 21, 39, 42, 43, 44, 46, 48, 76, 81, 61, 99, 101, 103; blut-schwitzende — 39, 46; kleine — 10, 16; —mythen (von Drachenabstammung) 6, 39, 76; —kämpfe 21.  
Pflug mit Rindern unbekannt 70.  
p'i-p'a, Musikinstrument 42, 56, Kap. 3 § 4c.  
Pinsel 27.  
Plastik (s. Götterbilder) 74; Kamel— 95.  
Polyandrie 37, 39.  
Poststationen 75.  
Probewehe 46.  
Puder (s. Schminke) 21.  
Quecksilber 44.  
Rangsystem (s. soziale Organisation) 2.  
Raub, Hauptwirtschaftsform 1, 26, 27, 76, 102, 117.  
rechts, geachtet (s. Kleidung rechts geschlossen) 44.  
Regierungssystem 74, 75 (s. soziale Organisation).  
Reis angebaut 3, 21, 27, 28, 29, 33, 46, 63, 73, 77, 84, 86, 108, 129; grobkörniger — 69.  
Reiten bekannt (s. Elefanten) 2; Frauen — 27.  
Rind gezüchtet 17a, 19, 23, 26, 42, 43, 74, 114; — am Wagen 55 (s. a. Pflug).  
Ring, als Hochzeitsgabe, 46.  
Rock 2; kurzer — 3; bei Mann 44.  
Salz 21, 45, 26; schwarzes — 55, 63, 71; rotes — 85; —berg 81; —see 27, 44.  
Schädel, als Trinkgefäß 2.  
Schafe gehalten 17a, 19, 23, 26, 42, 43, 64, 70, 74, 86, 114; ergeborene — 74, Kap. 3 § 5; —geopfert 60.  
Schamaninnen Kap. 3 § 4c.  
Schminke für Augenbrauen 63.  
Schrift vorhanden 2, 24, 42, 76, 89; — auf Blättern 71; indische — 26, 33, 56, 88; waagerechte — 28.  
Schwefel 20, 21, 33.  
Schwerter (s. Messer) 7, 44; gute — 76.  
Seide vorhanden 27, 46, 56; —raupenzucht 26.  
Seilbrücken 16.  
Shun-t'ien, Gott 63.  
Shih, Clan 60.  
Siegel vorhanden 27.  
Silber (s. Geld), vorhanden 21, 26, 29, 33, 44, 63, 71, 74, 75, 96, 100, 107; — zu Geräten verarbeitet 46.  
Sogdier in China 42.  
Soldaten, Anzahl der — 37, 39, 53, 64, 65, 61, 60.  
Sonnenkult 44.  
Soziale Organisation s. König, Minister, General, Rangsystem, Regierungssystem.  
Städte vorhanden 27, 28, 45, 46, 74, 75, 94; — nicht vorhanden 1; —mauern 21, 48, 75 (s. Hauptstadt, Palast, König, Liang-chou).  
Stahl 21.  
Stein, heiliger 76; —honig (Zucker) 44, 56, 63, 71, 129, Kap. 3 § 4c; —schlacht 59, 26.  
Steuer, nach Grundbesitz erhoben 21, 44, 129.  
Stiefel 2.  
Stierkämpfe 21.  
Stoffe (s. Kleidung, Filz, Brokat, Seide); verschiedenartige — 29, 44, 71, 75.  
Strafen 74; — leicht 73, 129; — schwer 21, 27, 44, 56, 63; Verstümmelungen— 3.  
Strauß (Vogel) 28, 39, 44, 77.

Stupa 27.

Sung Yün, chinesischer Pilger 27.

Talsiedler 8, 49, 50, 51, 52, 66, 117.  
Tanz, auf Straße 42, 56; hunnischer  
Drehtanz hu-hsüan 78, 38; — von  
Liang-chou 40 (s. a. Musikantinnen;  
Kugeltanz).

T'ao-pa, Fabeltier 35.

Tätowierung 33.

Te-hsi, Gottheit 64.

Tempel (s. Ahnentempel, Mazdaismus,  
Buddhismus, Islam, Kult) 63.

Teppich 21, 44, 42, 56, 63.

Thron, in Blumengestalt 74; in Löwen-  
gestalt 21, 71; in Kamelgestalt 48;  
in Pferdegestalt 63; in Schafsges-  
talt 44, 53, 59, 65.

Totenkult (s. Grab); -verbrennung  
26, 27, 61.

Trauersitten 27, 42, 56; -farbe  
schwarz 3; -zeit 26; -zeit einen  
Monat dauernd 44.

Trommel 56, 74.

Tu Fu, chinesischer Dichter 38.

Türkis 75.

Uhr 74.

Unreinheit, kultische 44.

Unsittlichkeit (s. Polyandrie) 27, 21.

Viehzucht (s. Nomadismus, einzelne  
Tiere), als Nebenbetrieb 21.

Vogel, menschengesichtiger 96; schafe-  
fressender — 44 (s. Pfau, Strauß).

Wagen bekannt 55; — mit Dach 75.  
Wald vorhanden 27, 18.

Wasser-Büffel 29; -Künste 70, 74;  
-Kult 44.

Weide (Baum) 22, 42.

Wein vorhanden 26, 27, 56, 95; — aus  
Trauben 42, 46, 74; — aus Weizen 9.

Weintrauben (s. Wein) 17a, 29 43,  
76, 107.

Weißkraut 22, 40.

Weizen (s. Wein), angebaut 2, 3, 18,  
21, 27, 28, 33, 38, 44, 46, 61, 63,  
73, 74, 84, 99, 108; kleiner — 19.

Wen, Herrenclan 56.

Wirtschaftsform s. Anbau, Nomadis-  
mus, Handel, Raub, Viehzucht.

Wolle (s. Kleidung) 24, 56.

Yak, gehalten 70.

Yakscha, Stadt der — 64.

Yeh-tsu, Gott 26.

Zauberer (s. Kult, Dämonen, Scha-  
maninnen) 2; -Zauberkünstler 28, 75.

Ziegel, Dach — unbekannt 74.

Zinn vorhanden 29, 44, 71.

Zinnober vorhanden 44, 59, 63.

Zobel 101.

Zopf getragen 3, 56; bei Frauen 27.

Zucker (s. Steinhonig), nach China ge-  
kommen 69.

Zweikampf, ritueller (s. Neujahrs-  
kampf) 26.

Zwiebeln (s. Knoblauch) 2.

c) Index der im Text vorkommenden chinesischen Zeichen,  
nach Nummern geordnet (in Klammern gesetzte Zeichen, die im betreffenden  
Abschnitt nebenbei erwähnt sind). Siehe Tafel II.

d) Index der im Literaturverzeichnis vorkommenden chinesischen  
Zeichen,  
nach Nummern geordnet. Siehe Tafel II.

## Staatstypus und Verwandtschaftsterminologie.

Von

Wilhelm Milke.

*Motto: „Ihnen genügt es, über eine  
Sache überhaupt irgendeine Hypo-  
these zu finden, dann sind sie Feuer  
und Flamme für dieselbe und meinen,  
damit sei es getan.“ Nietzsche.*

### I.

Unter den Arbeiten der jüngeren deutschen Ethnologengeneration  
zeichnen sich die Veröffentlichungen P. von Werders<sup>1)</sup> durch formale

<sup>1)</sup> P. von Werder, Individuum und Gemeinschaft bei den Selknam. Berlin  
1936; Sozialgefüge in Westafrika. Z. f. vgl. Rechtsw. 52 (1937); Staatsgefüge  
in Westafrika. Stuttgart 1938; Herrschaft und Gemeinschaft im Westsudan.  
Africa 10 (1937); Gemeinschaft und Herrschaft als Staats- und Kulturtypen.  
Stuttgart 1938.

Gewandtheit, vielseitige Unterrichtung und weitgesteckte Ziele aus. Bemerkenswert ist auch die große Selbstsicherheit, mit der er alle seine Aufstellungen vorträgt. Mit seiner Antithese von „Herrschaft“ und „Gemeinschaft“ glaubt Werder den Schlüssel für das Verständnis der politischen und der Kulturgeschichte in den Händen zu halten. Mit der Anwendung dieser Antithese auf die sozialen Verhältnisse Westafrikas und auf die europäische Geschichte und Gegenwartssituation mich auseinanderzusetzen, habe ich nicht die Absicht. Die nachfolgenden Darlegungen sind vielmehr ausschließlich dem Versuche Werders gewidmet, seine Formel für die Typologie und kausale Erklärung der Verwandtschaftsterminologien fruchtbar zu machen<sup>1)</sup>.

Werder unterscheidet zwei „zunächst idealtypische“ Sozialsysteme, „Gemeinschaft“ und „Herrschaft“. Jene ist gekennzeichnet durch das genossenschaftliche Prinzip der wesensmäßigen Gleichheit, diese durch das herrschaftliche Prinzip der wesensmäßigen Ungleichheit<sup>2)</sup>. Die Anwendung dieser Begriffe auf die soziale Wirklichkeit ergab die folgenden Hauptresultate<sup>3)</sup>: „1. Das Vorhandensein von zwei grundlegenden Familientypen . . ., die als Gemeinschaftsfamilie und Herrschaftsfamilie bezeichnet wurden. Beide stellen bisher nicht als solche erkannte, theoretisch einander ausschließende Gegensätze dar. 2. Das Vorhandensein von zwei Herrschaftstypen<sup>4)</sup>, die auf der Basis der beiden Familientypen erwachsen und als gerontogene und patriarchale Herrschaft bezeichnet wurden (entsprechend den Familienoberhäuptern, dem genossenschaftlich bestimmten Geronten der Gemeinschaftsfamilie und dem herrschaftlich bestimmten Patriarchen der Herrschaftsfamilie). Beide sind bisher ebenfalls nicht in ihrer strukturell ausschließlichen Gegensätzlichkeit erkannt worden. Natürlich zeigt die sozialgeschichtliche Wirklichkeit vielfach Mischungen von gerontogenen und patriarchalen Tendenzen. 3. Zwischen Gemeinschaft und Herrschaft besteht eine lebendige Spannung, welches Verhältnis gleichsam als Motor zur höheren historisch-politischen Entwicklung und zur Entfaltung bisher schlummernder kultureller Fähigkeiten zu gelten hat. Diese grundlegende kulturpsychologische Erscheinung wurde als sozialhistorische Spannung bezeichnet.“

Die Tendenzen zu einer gerontogenen bzw. einer patriarchalen Herrschaftsgestaltung werden als „grundlegende und umfassende Sozialanlagen“ angesehen. Sie sind entwicklungsgeschichtlich zwei verschiedenen „Kultur- und Wirtschaftshorizonten“ zugeordnet: „die patriarchale Anlage dem Hirtentum und seinen Mischungs- oder Umbildungsformen, die gerontogene Anlage aber dem Feldbauern- und Jägertum in seinen mannigfachen Erscheinungsformen. Demzufolge erscheint die patriarchale Sozialanlage als Rasseneigenart (! W. M.) der Hirtenvölker, die mit der Herrschaftsfamilie originär gegeben ist<sup>5)</sup>.“

<sup>1)</sup> P. von Werder, Staatstypus und Verwandtschaftssystem. Africa 12 (1939), S. 217—232.

<sup>2)</sup> „Herrschaft“ als „Sozialsystem“ muß wohl von „Herrschaft“ im Sinne einer sozialen Beziehung unterschieden werden, wie sie etwa in folgender Definition umschrieben wird: „Unter „Herrschaft“ soll . . . der Tatbestand verstanden werden, daß ein bekundeter Wille („Befehl“) des oder der „Herrschenden“ das Handeln anderer (des oder der „Beherrschten“) beeinflussen will und tatsächlich in der Weise beeinflusst, daß dies Handeln, in einem sozial relevanten Grade, so abläuft, als ob die Beherrschten den Inhalt des Befehls um seiner selbst willen, zur Maxime ihres Handelns gemacht hätten („Gehorsam“). (M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. 2. Aufl. Tübingen 1925. II, S. 606.)

<sup>3)</sup> Werder, a. a. O., S. 219f.

<sup>4)</sup> Hier ist offenbar „Herrschaft“ im Sinne einer sozialen Beziehung gemeint.

<sup>5)</sup> Werder, a. a. O., S. 220.



Ich beschränke meine Stellungnahme zu diesen Konstruktionen auf einige grundsätzliche Bemerkungen. Werders Antithesen: „Gemeinschaft“ und „Herrschaft“, „Gemeinschaftsfamilie“ und „Herrschaftsfamilie“, „gerontogene“ und „patriarchale Herrschaft“ gehören zu der weitverbreiteten und bedeutungsvollen Gattung der bipolaren Ordnungsbegriffe. Deren legitime Funktion ist nicht die Zerlegung eines Sachbereiches in zwei (oder bei Zwischenschaltung eines oder mehrerer „Mischtypen“ auch mehrere) einander nicht überschneidende Klassen, sondern die Ordnung der Elemente dieses Sachbereiches in eine Reihe, deren Enden durch die beiden Glieder der Antithese dargestellt werden<sup>1)</sup>. Daß die beiden Pole der Reihe von der Wirklichkeit zumeist nicht erreicht werden, verleiht den Begriffen, welche die Pole bezeichnen, einen „idealtypischen“ Charakter<sup>2)</sup>.

Auf unseren Gegenstand angewandt: der legitime Sinn der Antithese Herrschaftsfamilie — Gemeinschaftsfamilie ist nicht die Aufteilung der konkreten Familienformen in zwei Klassen, nämlich die Herrschaftsfamilien und die Gemeinschaftsfamilien, sondern die Ordnung dieser Familienformen nach Maßgabe der Entwicklung der elterlichen Autorität, so daß am einen Ende die Familien mit kaum angedeuteter Autorität, am anderen jene mit extrem ausgebildetem elterlichem Verfügungs- und Züchtigungsrecht stehen.

Leider hat Werder dies nicht erkannt und vielmehr, wie man es bei vielen Autoren beobachten kann, das bipolare Ordnungsschema in einen altertümlichen Dualismus umgedeutet<sup>3)</sup>. „Herrschaft“ und „Gemeinschaft“ erscheinen als miteinander kämpfende „Kräfte“, deren Gegenüberstand die „sozialhistorische Spannung“ begründet. Letzten Endes werden sie in zwei grundverschiedenen „Sozialanlagen“ oder „Rasseneigenarten“ verankert gedacht. Ich fürchte, eine solche Verfestigung von Ordnungsbegriffen zu bewirkenden Kräften ist verurteilt, den Zusammenhang mit der Wirklichkeit zu verlieren.

Hingegen wird man kein Bedenken tragen müssen, die Antithesen Gemeinschaft-Herrschaft, Gemeinschaftsfamilie-Herrschaftsfamilie als bipolare Ordnungsschemata zu verwenden, wie denn die erstere auch vor Werder schon von anderen Autoren angewandt worden war<sup>4)</sup>, teils unter den gleichen, teils unter etwas abweichenden Bezeichnungen. Minder brauchbar dürfte, auch abgesehen von der wenig ansprechenden Terminologie, die Gegenüberstellung von gerontogener und patriarchaler Herrschaft sein. Geht sie doch von dem Entstehungsmodus der Herrschaft aus, über den wir in den meisten Fällen nichts Sicheres wissen. Es ließe sich wohl durchführen, die Formen der Herrschaft (diese im Sinne der Definition oben S. 2, Anm. 1 genommen) in einer Reihe anzuordnen, deren eines Ende durch das Einverständnis von „Herrschern“ und „Be-

<sup>1)</sup> Den logischen Charakter solcher bipolarer Ordnungsbegriffe behandeln übersichtlich C. G. Hempel und P. Oppenheim, Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik. Leiden 1936.

<sup>3)</sup> Schon bei Einführung des Begriffes „Idealtypus“ wurde von Max Weber betont, daß seine Anwendung in der „Messung“ der Annäherung des konkreten Einzelfalles an den durch den „Idealtypus“ beschriebenen, selbst niemals voll verwirklichten Sachverhalt liege. Die Möglichkeit einer solchen „Messung“ setzt aber die Durchführbarkeit einer reihenartigen Anordnung der Einzelfälle voraus. Vgl. M. Weber, Ges. Aufz. z. Wissenschaftslehre. Tübingen 1922.

<sup>2)</sup> Der geistesgeschichtlichen Rolle solcher Dualismen hat K. Groos verdienstvolle Untersuchungen gewidmet. Vgl. K. Groos, Der Aufbau der Systeme. Leipzig 1924.

<sup>4)</sup> Besonders von Werders Lehrer A. Vierkandt; auf völkerkundlichem Gebiete von G. Neumann, Die genossenschaftliche Gesellschaftsform der nordamerikanischen Indianer. Z. f. Ethnol. 64 (1932).

herrschten“ über ihre grundsätzliche soziale und persönliche Gleichwertigkeit bezeichnet wird. Als Beispiel diene etwa die athenische Demokratie auf der Basis der Ämterverlosung. Am anderen Ende würden Herrschaftssysteme stehen, in denen Herrscher und Beherrschte dem subjektiven Empfinden nach durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt, ja unvergleichbar sind. Hierher gehören viele Formen des erblichen Gottkönigtums, aber auch Extremvarianten der Führung auf Grund eines persönlichen „Charisma“. Wie gesagt, eine derartige Skala ließe sich herstellen und erwiese sich vermutlich für manche Fragestellungen als recht brauchbar. Doch wäre es willkürlich, die Pole einer solchen Reihe als „gerontogene“ bzw. „patriarchale“ Herrschaft zu bezeichnen.

Die Annahme, zwischen Staatsform und Familienform bestehe eine enge Korrelation in der Art, daß mit wachsender Autorität der politischen Führung und wachsender sozialer Distanz zwischen Herrschern und Beherrschten regelmäßig eine Zunahme der elterlichen Autorität einhergehe, hat gewiß etwas Einleuchtendes. Als erwiesen kann sie keineswegs gelten; zu einem solchen Nachweis bedarf es nicht der Analyse einiger herausgegriffener Beispiele, sondern einer umfassenden korrelationsstatistischen Untersuchung. Die implizite Anregung zu Forschungen dieser Art darf Werder als Verdienst zugerechnet werden.

Eine beträchtliche Korrelation zwischen dem Großviehhirtentum und den entwickelteren Formen der politischen Herrschaft wurde schon häufig festgestellt. P. W. Schmidt und R. Thurnwald haben diesen Zusammenhang zur Grundlage für ihre Rekonstruktionen der Entwicklungsgeschichte des Staates gemacht. Daß aber stets eine Hirtenkomponente vorliegen müsse, wo betont herrschaftlich regiert wird, ist eine unbegründete und — z. B. in bezug auf die altamerikanischen Hochkulturen — unwahrscheinliche Behauptung.

## II.

Wie sieht nun Werders Anwendung seiner Grundbegriffe und Grundbehauptungen auf die Problematik der Verwandtschaftsterminologien aus. Er hat sich die Aufgabe gestellt, mit diesem Rüstzeug „Klarheit über die geschichtliche Stellung und soziale Funktion des klassifikatorischen Systems (der Verwandtenbenennung) zu gewinnen“. Zu einer deutlichen Vorstellung, was denn eigentlich die Wesenszüge der klassifikatorischen Verwandtschaftsterminologien sind, ist Werder nicht gelangt. Die von ihm zitierten Äußerungen von Rivers und Thurnwald können eine solche Klarheit gleichfalls nicht vermitteln. In Wirklichkeit besteht hier überhaupt kein ernsthaftes Problem. Das definierende Merkmal der klassifikatorischen Systeme ist nicht das Zusammenwerfen irgendwelcher Verwandten (wie z. B. in unserer deutschen Terminologie, wo sämtliche, von anderen Völkern sorgsam getrennten Arten von „Vettern“ mit diesem einen Ausdruck bezeichnet werden), sondern das Fehlen einer Unterscheidung zwischen linearen und kollateralen Verwandten, oder, um mit A. R. Radcliffe-Brown zu sprechen, die terminologische Äquivalenz von Geschwistern gleichen Geschlechtes samt den aus dieser Äquivalenz folgenden terminologischen Konsequenzen<sup>1)</sup>. Kennzeichnend für die klassifikatorischen Systeme sind also die Gleichsetzungen von Vater und Vaters-

<sup>1)</sup> In der vierteiligen Klassifikation der Verwandtschaftsnamensysteme von Lowie-Kirchhoff entsprechen dem klassifikatorischen System die Typen C (Hawaii-, Generationssystem) und D (Dakota-Iroquois-, bifurcate-merging-System). Beim Typus C findet, im Gegensatz zu D, keine Trennung zwischen väterlicher und mütterlicher Abstammungslinie statt.



bruder, Mutter und Mutterschwester, die Gleichsetzung der Vatersbruderkinder und Mutterschwesterkinder mit den Geschwistern, der Bruderskinder eines Mannes und der Schwesterkinder einer Frau mit den Kindern.

Bei Werder scheint demgegenüber die Vorstellung zu herrschen, ein wesentliches Merkmal der klassifikatorischen Systeme sei ein relativer Reichtum an Termen, umgekehrt seien die nicht-klassifikatorischen Systeme durch eine relative Armut an Termen gekennzeichnet. Tatsächlich benutzt er bei der Besprechung konkreter Systeme Afrikas, Ozeaniens und Nordamerikas die Anzahl der Verwandtschaftsnamen als Unterscheidungsmerkmal zwischen klassifikatorischen und nicht-klassifikatorischen Systemen.

Diese Ansicht hat keine Unterlagen in der Wirklichkeit. Einige gemäß unserer obigen Definition typisch klassifikatorische Systeme, wie das von Hawaii, besitzen nur ein Minimum von Verwandtschaftsnamen. Unter den nicht-klassifikatorischen Systemen hingegen finden wir, um nur zwei allgemein bedeutsame Fälle anzuführen, das altrömische mit einer sehr reichen Terminologie und das chinesische, das in dieser Hinsicht alle bekannten Verwandtschaftsterminologien übertrifft<sup>1)</sup>. Und vergleicht man etwa die kalifornischen Verwandtschaftsterminologien, die sämtlich nicht-klassifikatorisch sind, in bezug auf die Anzahl der Verwandtschaftsnamen, so erhält man eine ganz ähnliche Variationsbreite, wie bei den australischen Systemen, die sämtlich klassifikatorisch sind.

Da Werder die Anzahl der Verwandtschaftsnamen mit der Zahl der besonderen Grundworte für Verwandtschaftsbeziehungen in ein schwer entwirrbares Durcheinander bringt, sind einige klärende Worte angebracht. Die Anzahl der besonderen Wurzelworte ist in jedem Verwandtschaftssystem relativ beschränkt. Wächst nun die Zahl der unterschiedenen Verwandtschaftsbeziehungen über die Zahl der Wurzelworte hinaus, was selbstverständlich dort am ehesten der Fall sein wird, wo die Unterscheidung der Verwandtschaftsbeziehungen am weitesten getrieben wird, so erwächst die Notwendigkeit, durch Abwandlung der Grundworte mit Hilfe von Affixen oder durch ihre Kombination miteinander und mit anderen Worten (z. B. Sexualindikatoren) neue Verwandtschaftsnamen zu bilden. Welcher Weg dabei eingeschlagen wird, hängt wesentlich von den syntaktischen Möglichkeiten der betreffenden Sprache ab. Abgesehen von der Umgestaltung der Worte selbst mit Hilfe irgendwelcher Formativelemente kommen vor allem zwei Wege in Frage.

Der erste besteht in der Aneinanderreihung der engeren Verwandtschaftsbeziehungen, durch deren Vermittlung die zu benennende Beziehung zustande kommt. Die entfernte, vermittelte Beziehung wird in eine Kette von näheren Beziehungen aufgelöst oder, in der Sprache der Logistik ausgedrückt, als „Verkettung“ dieser näheren Beziehungen dargestellt. Man kann dies Verfahren daher zweckmäßig als „Verkettungsmethode“ bezeichnen. Ein Beispiel dieser Methode wäre etwa die (dem allgemeinen deutschen Sprachgebrauch fremde) Benennung des Parallelvetters väterlicherseits als „Vater-Bruders-Sohn“. Durchaus gebräuchlich sind solche Bildungen etwa im Altnordischen und in den Verwandtschaftsterminologien der Niloten.

Der andere Weg besteht darin, daß ein Ausdruck von relativ weitem Umfang durch Zusatz von Determinativen bis auf den gewünschten Grad von Eindeutigkeit gebracht wird. (Hier wird das „logische Produkt“ gebildet aus dem ursprünglichen Verwandtschaftsnamen und den mit ihm kombinierten Determinativen; „Produktmethode“.) Ein einfaches Beispiel dieses Verfahrens ist die in den polynesischen Systemen teils fakultative, teils obligatorische Geschlechtsunterscheidung durch Zusatz von *tane* = Mann bzw. *fafine* = Frau. Am konsequentesten ist diese Methode jedoch von dem chinesischen System, sowohl in seiner „antiken“, im *Erh Ya* und *I Li* erhaltenen, als in seiner modernen Form, durchgeführt worden.

<sup>1)</sup> Das chinesische System besitzt 22 Terme für die Angehörigen der engeren Familie; dazu treten noch 10 „primäre Modifikatoren“. Durch die Kombination dieser 32 Elemente können unbegrenzt viele Verwandtschaftsnamen gebildet werden, von denen aber nur ein Teil wirklich gebräuchlich ist. Vgl. Han Yi Fêng, *The Chinese kinship system*. Philadelphia 1937. (Sep. aus *Harvard Asiatic Studies*, Vol. 2, no. 2.)



Ausdrücklich sei betont, daß die Bildung zusammengesetzter Verwandtschaftsnamen nicht nur dem Bedürfnis nach der Scheidung linearer und kollateraler Verwandter entspringen kann, sondern auch dem nach der Trennung der verschiedenen Abstammungslinien (primär der väterlichen und der mütterlichen) oder nach der Trennung der Bluts- von den Heiratsverwandten. Die „Produktmethode“ findet außerdem gern Anwendung, um das Geschlecht oder das relative Alter innerhalb der Generation auszudrücken. Daraus, daß eine Verwandtschaftsterminologie zusammengesetzte Terme enthält, ist also ihre Struktur nicht zu erschließen.

Nach Werders Meinung ist „das klassifikatorische System in mannigfaltiger Form . . . ursprünglich stets an gerontogene Zustände gebunden, das heißt an Gemeinschaftsfamilie und genossenschaftliche Sozialorganisation. Die Herrschaftsfamilie aber und das patriarchale Staats- und Sozialgefüge kennt jedenfalls dem Prinzip nach ein völlig anderes und an Umfang sehr viel kleineres Verwandtschaftssystem, das als deskriptiv<sup>1)</sup> bezeichnet werden kann<sup>2)</sup>“. Diese Hypothese soll durch eine Musterung von zwölf Systemen aus Afrika, Polynesien und Nordamerika erhärtet werden.

Mit der — vielleicht absichtlichen — Unbestimmtheit dieser Formulierungen muß man sich abfinden<sup>3)</sup>. Um überhaupt eine klare Antwort auf eine präzise Frage geben zu können, formulieren wir unsererseits das Problem folgendermaßen: Besteht eine eindeutige Zuordnung zwischen dem Ausmaß der politischen und elterlichen Autorität bei einem Volke und der Gestalt seines Verwandtschaftssystems, derart, daß bei gering entwickelter Autorität regelmäßig ein klassifikatorisches, bei hochentwickelter Autorität ein nicht-klassifikatorisches System herrscht? Diese Frage muß verneint werden.

Eine Reihe wirtschaftlich und allgemein-kulturell altertümlichster Völker, bei denen die politische Autorität auf ein Minimum beschränkt ist, weisen nicht-klassifikatorische Verwandtschaftssysteme auf, so die Andamanesen<sup>4)</sup>, Buschmänner<sup>5)</sup>, Feuerländer<sup>6)</sup>, die Bevölkerungen Kaliforniens und des Great Basin<sup>7)</sup>. Auch die wegen des Fehlens autoritärer Instanzen berufenen Eskimo<sup>8)</sup> besitzen ein nicht-klassifikatorisches System<sup>9)</sup>.

<sup>1)</sup> Die Bezeichnung der nicht-klassifikatorischen Systeme als „deskriptiv“ ist als veraltet und irreführend besser zu vermeiden. Von Morgen als Gegenstück zu „klassifikatorisch“ in die Wissenschaft eingeführt, ist dieser Ausdruck später mehrfach zur Bezeichnung der „Verkettungsmethode“ (s. o.) benutzt worden. Der Gipfel der Verwirrung wurde erreicht, als die Seligmans mit dem gleichen Terminus eine Gruppe sudanesischer Verwandtschaftssysteme benannten, in denen zwar auch die Verkettungsmethode eine wesentliche Rolle spielt, als deren eigentliches Kennzeichen sie aber die Trennung der Geschwister in „Kinder des Vaters“ (= Geschwister väterlicherseits) und „Kinder der Mutter“ betrachten. Vgl. C. G. und B. Z. Seligman, *Pagan tribes of the Nilotic Sudan*. London 1934. S. 28f.      <sup>2)</sup> Werder, a. a. O., S. 221f.

<sup>3)</sup> Streng genommen lassen die zitierten Sätze die Möglichkeit der Koexistenz gerontogener Zustände mit nicht-klassifikatorischen Systemen zu. Die ganze Tendenz des Artikels geht jedoch in Richtung einer beiderseitigen eindeutigen Zuordnung.

<sup>4)</sup> A. R. (Radcliffe-) Brown, *The Andaman islanders*. London 1922. S. 23.

<sup>5)</sup> D. F. Bleek, *Bushman terms of relationship*. *Bantu Studies* 2 (1924), S. 57—70.

<sup>6)</sup> M. Gusinde, *Die Selknam*. Münster 1934. S. 418 u. ff.; *Die Yamana*. Münster 1937. S. 784f.

<sup>7)</sup> E. W. Gifford, *Californian kinship terminologies*. *UC-PAAE* 18 (1922), S. 1—285; L. Spier, *The distribution of kinship systems in North America*. *UW-PA* 1, no. 2 (1926).

<sup>8)</sup> K. Birket-Smith, *Den Eskimoiske slægskab-system*. *Geogr. Tidskr.* 30 (1927) S. 96f.; H. Jensen, *Das Verwandtschaftssystem der Grönländer*. *Arch. f. Anthr.* 23 (1935) S. 334f.

<sup>9)</sup> Das System der Wedda, das allerdings wegen seiner starken Abhängigkeit vom singhalesischen nicht voll beweiskräftig ist, trennt in der Elterngene-

Andererseits fehlt es nicht an Bevölkerungen, die eine entschieden herrschaftliche Sozialstruktur mit einem klassifikatorischen Verwandtschaftssystem vereinigen. Hierher gehören die meisten Bevölkerungen Polynesiens, Mikronesiens<sup>1)</sup> und Indonesiens, die Dravida Vorderindiens und zahlreiche Stämme West-, Ost- und Südafrikas. Hingegen weisen allerdings die eigentlichen Träger der altweltlichen Hochkulturen<sup>2)</sup> sämtlich nicht-klassifikatorische Terminologien auf. Die von Werder nicht behandelten Systeme sind seiner Theorie an sich günstiger als diejenigen, die er selbst zur Beweisführung herangezogen hat. Werder hat offenbar einen gegenteiligen Eindruck gehabt und zwar aus dem Grunde, weil er in Wirklichkeit nicht die Korrelation zwischen „patriarchalen“ Institutionen und nicht-klassifikatorischen Verwandtschaftsterminologien usw. untersucht, sondern jene zwischen „patriarchaler“ Sozialstruktur und Terminologien mit wenigen Verwandtschaftsnamen, zwischen „gerontogenem“ Gesellschaftsgefüge und Terminologien mit vielen Ausdrücken. Eine solche Korrelation scheint die von ihm ausgewählte Stichprobe tatsächlich zu bestätigen. Geht man aber über den Kreis der von Werder berücksichtigten Völker hinaus, so wird das Urteil bald wieder ins Wanken gebracht. Wir haben oben bereits die Beispiele des altrömischen und des chinesischen Systemes angeführt, von denen das erste als reiche, das zweite als exzessive Terminologie zu gelten hat. Sowohl den Römern als den Chinesen wird Werder sicherlich eine „Herrschaftsfamilie“ und ein „patriarchales“ Sozialgefüge zubilligen.

Die Frage, ob mit der Entwicklung zu komplizierteren Sozialgebilden, mit der Zunahme der vertikalen Schichtung des Volkskörpers und der Herausbildung eines mannigfaltigen Geflechtes herrschaftlicher Beziehungen — Entwicklungen, die für den Werdegang der Hochkulturen typisch sind — regelmäßig eine Abnahme der Anzahl der Verwandtschaftsnamen einhergeht, würde eine gründliche Untersuchung auf Grund eines weltweiten, wahrhaft repräsentativen Materials erfordern. Vermutlich wird sich eine einheitliche Tendenz dieser Art nicht feststellen lassen, hängt vielmehr die zahlenmäßige Entwicklung der Verwandtschaftsterminologien davon ab, ob die verwandtschaftlichen Beziehungen und Gebilde in das sich entwickelnde Herrschaftssystem eingebaut wurden, unter Umständen geradezu seine Grundlagen bildeten, oder ob sie durch dieses System entwertet und zurückgedrängt wurden. Als Beispiel für die erste Möglichkeit darf China<sup>3)</sup>, als Beispiel für die zweite Ägypten gelten.

### III.

Wenn wir zum Abschluß unserer vorwiegend negativen Stellungnahme die Anregungen und Fragestellungen zusammenstellen, die aus Werders Aufsatz erwachsen würden, ergeben sich etwa die folgenden Punkte:

ration lineare und kollaterale Verwandte, wirft sie hingegen in der Eigen- und der Kindergeneration zusammen.

<sup>1)</sup> Die mikronesischen Terminologien haben fast alle zusätzlich die Möglichkeit, zwischen linearen und kollateralen Verwandten durch nach der Verkettungsmethode gebildete Ausdrücke zu unterscheiden.

<sup>2)</sup> Von den altamerikanischen Hochkulturvölkern besaßen die Azteken ein nicht-klassifikatorisches, die Maya hingegen ein vorwiegend klassifikatorisches System. Vgl. P. Radin, *Maya, Nahuatl and Tarascan kinship terms*. A. A. 27 (1925), S. 100 u. ff.; ders., *Mexican kinship terms*. UC-PAAE 31 (1931), S. 1 bis 14.

<sup>3)</sup> Hier stehen die beiden letzten Jahrtausende im Zeichen einer fortschreitenden Systematisierung und Präzisierung der Verwandtschaftsterminologie. Vgl. Fêng, a. a. O., besonders S. 173.



1. Die Anregung zu einer Ordnung der Gesellschaftsformen zwischen den Polen „Herrschaft“ und „Gemeinschaft“, d. h. nach dem Ausmaß der „sozialen Distanz“ zwischen „Herrschern“ und „Beherrschten“.

2. Die Anregung zu einer Ordnung der Familienformen nach der Entwicklung der elterlichen Autorität.

3. Die Frage nach der Korrelation dieser beiden Ordnungen.

4. Die Untersuchung der Bedeutung verwandtschaftlicher Beziehungen und Gebilde in den Frühformen der Hochkultur.

5. Allgemein die Frage nach der Korrelation der Wirtschafts-, Staats- und Kulturtypen mit der Form des Verwandtschaftsnamensystems.

Dieser reichen Ausbeute an Problemstellungen gegenüber fällt es vielleicht weniger ins Gewicht, daß die kausale Erklärung des klassifikatorischen Verwandtschaftssystems durch Werders Bemühungen nicht wesentlich gefördert worden ist. Vermutlich werden Morgan, Rivers und Lowie hier weitgehend recht behalten und ist zumindest die eine Form des klassifikatorischen Systems (Kirchhoffs Typus D, Lowies bifurcate merging system) ihrem Ursprung nach an die Existenz unilateraler Verwandtschaftsgruppen gebunden, deren Umfang über die engere Blutsverwandtschaft hinausgeht.

Anhangsweise einige Bemerkungen zu den von Werder behandelten Einzelsystemen, da deren Struktur durch seine Darlegungen nur unvollkommen gekennzeichnet ist.

Afrika. Die beiden westafrikanischen Systeme (Yoruba und Mandingo) müssen ihrer Grundform nach als klassifikatorisch bezeichnet werden. Subsidiär besteht die Möglichkeit, in der Elterngeneration die linearen von den kollateralen Verwandten zu unterscheiden. Das Yorubasystem ist unvollständig überliefert, vor allem fehlen Angaben über die Benennung der Heiratsverwandten. Möglicherweise werden sie mit den Blutsverwandten zusammengeworfen. Das Mandingosystem zeichnet sich durch seine Armut an Heiratsverwandentermen aus. Das Fehlen von bzw. die Armut an Bezeichnungen für Heiratsverwandte ist ein wesentlicher Grund für den von Werder bemerkten geringen Umfang der beiden Systeme.

Das System der Schilluk besitzt in der Elterngeneration besondere Ausdrücke für V., M., V. Schw., M. Schw. und M. Br.; der V. Br. wird mit dem V. gleichgesetzt. Die Terme für die Eigengeneration werden gebildet durch Voranstellung von u- (Grundbedeutung: Sohn; im Dinka als selbständiges Wort erhalten) und nyi- (Grundbedeutung: Tochter) vor die Terme der Elterngeneration. Daraus ergibt sich die für die nilotischen Systeme charakteristische Unterscheidung der Geschwister in „Kinder des Vaters“ (mit denen die V.-Br.-Kinder gleichgesetzt werden) und „Kinder der Mutter“. In der Kindergeneration wird anscheinend nur zwischen eigenen Kindern und Schwesterkindern (eines Mannes?) unterschieden.

Das Schilluksystem ist somit ein gutes Beispiel für die Anwendung der Verkettungsmethode. Seiner Struktur nach steht es zwischen dem klassifikatorischen und dem nicht-klassifikatorischen System, da der V. Br. mit dem V., die V. Br. K. mit den V. K. konfundiert, aber die M. Sch. von der M., die M. Sch. K. von den M. K. getrennt werden. In der Kindergeneration herrscht anscheinend eine vollklassifikatorische Terminologie.

Die Verwandtschaftsnamen der Akamba sind von Lindblom nur unvollständig überliefert worden. Für die Kindergeneration fehlen alle Angaben, in der Eigengeneration bleibt es unklar, ob die Geschwisterterme auch auf die Parallelvettern und -basen ausgedehnt werden, wie das dem klassifikatorischen Prinzip entspricht. Doch treten wenigstens zwei Momente deutlich zutage. In der Elterngeneration werden die linearen von den kollateralen Verwandten durchgängig geschieden, und die Geschwister werden, wie bei den Niloten, in „Kinder des Vaters“ und „Kinder der Mutter“ geschieden. (Daneben steht eine zweite Geschwisterterminologie, die lediglich das relative Alter ausdrückt.)

Es wäre wünschenswert, wenn jemand die afrikanischen Systeme zum Gegenstand einer umfassenden Vergleichung machte. An Material wird es ihm kaum fehlen.

Polynesien. Sämtliche vier Systeme (Hawaii, Tahiti, Samoa, Tonga) sind entgegen dem Eindruck, den Werder zu erwecken versucht, typisch klassifikatorisch. Struktur und geschichtliche Stellung der polynesischen Systeme werde ich demnächst in einem größeren Zusammenhange ausführlich behandeln.



Nordamerika. Die Systeme der Winnebago, Creek, Navajo und Haida sind richtig als klassifikatorisch bestimmt.

Zum Schluß möchte ich noch bemerken, daß Werders Angaben über die Anzahl der von den verschiedenen Völkern unterschiedenen Verwandtschaftsbeziehungen illusorisch sind. Es handelt sich lediglich um Zählungen der von den betreffenden Autoren angegebenen (meist englischen) Äquivalente der Verwandtschaftsnamen. Die Genauigkeit dieser Angaben hängt in der Hauptsache von der Schulung, Sachkenntnis und Sorgfalt des Verfassers ab, sagt also über das behandelte Volk nichts aus.

Tabelle.

Die von Werder behandelten Völker in zahlenmäßiger Auswertung. (Bestimmung der Sozialstruktur nach Werder, des Typus der Verwandtschaftsterminologie nach Milke.)

	Gerontogen	Patriarchalisch	Summe
Klassifikatorisch	4	6	10
Intermediär	—	1	1
Nicht-klassifikatorisch	—	1	1
Summe	4	8	12

## „Wissenschaftliche“ Rezensionen.

Von

Hugo Adolf Bernatzik, Graz.

Rezensionen sind für die Entwicklung jeder Wissenschaft lebenswichtig. Sie sollen auf Stärke und Schwäche einer Arbeit hinweisen und nicht zuletzt dem Kritisierten zeigen, wo Fehler liegen. Rezensionen sollen weiter Auswüchse bzw. eine negative Entwicklung der Wissenschaft überhaupt hintanhalten. Daraus ergibt sich, daß als Rezensenten nur diejenigen Vertreter der Wissenschaft in Betracht kommen, welche die Materie beherrschen und sich auch sonst durch eine Geisteshaltung auszeichnen, die man gemeinhin als „wissenschaftlich objektiv“ bezeichnet. Leider befindet sich die wissenschaftliche Kritik nicht immer auf diesem ersprießlichen Wege. Auch in der Völkerkunde, die eine besonders enge Arbeitsgemeinschaft darstellt, liegen jetzt mehrere Fälle vor, in denen die Kritik eine Waffe geworden zu sein scheint, um persönlich unbeliebte Konkurrenten oder Gegner mundtot zu machen oder wenn möglich, zu vernichten.

Ich selbst habe mich an derartigen Streitigkeiten nie beteiligt und Kritiken über meine Bücher nicht ernst genommen, wenn ich feststellte, daß der Rezensent die Materie nicht beherrschte oder die sachliche Ebene verließ. Wo ich die Richtigkeit von Beanstandungen erkannte, bemühte ich mich redlich, die Fehler bei Neuauflagen auszumergen. Da ich nun aber feststellte, daß tendenziöse Rezensionen dazu verwendet werden, bei Ämtern und Behörden Eindruck zu machen, habe ich mich entschlossen, in Zukunft auf Kritiken zu antworten, die nach der Person des Verfassers und dem Ort der Veröffentlichung den Anspruch erheben könnten, wissenschaftlich beachtlich zu sein, in Wirklichkeit aber sich in Unsachlichkeiten bewegen.

Professor Dr. Richard Thurnwald und sein Schüler Dr. Wilhelm Mühlmann haben es sich angelegen sein lassen, über die „Große Völkerkunde“, für die ich als Herausgeber zeichne, gleich mehrere im gleichen

Sinne gehaltene Rezensionen in der einschlägigen Fachliteratur zu veröffentlichen. Sie waren demnach bestrebt, nicht der Wissenschaft zu nützen, denn ihre Meinung hatten sie ja schon den Fachkollegen bekannt gegeben, sondern mir zu schaden, indem sie sich an die Abonnenten verschiedener Fachzeitschriften wandten. Daß die zweiten Rezensionen von Mühlmann und Thurnwald Mitte 1942 erscheinen, die „Große Völkerkunde“ bereits 1939 herauskam, ist kein Zufall, ebensowenig, daß mir mangelnde Kenntnis vorgeworfen wird von Werken, von denen die Rezensenten natürlich genau wissen, daß sie erst erschienen sind, nachdem die „Große Völkerkunde“ gedruckt war.

Prof. Richard Thurnwald hat in der „Bibliographie des Deutschums im Ausland“, Jahrgang 5, 1941, Seite 232ff. die „Große Völkerkunde“ rezensiert. Er nimmt zu den einzelnen Abschnitten der Sachbearbeiter Stellung, wobei ich es diesen überlasse, evtl. zu antworten. Fast die Hälfte des Raumes nimmt aber seine Stellung zu meiner Einleitung ein, obwohl diese nur ein Sechzehntel vom Umfang des Werkes ausmacht.

*Herr Thurnwald schreibt:* „Schließlich muß der Einleitung durch den Herausgeber gedacht werden. Herr B. ist viel gereist. Allerdings reicht das Reisen allein nicht aus. Zu einer völkerkundlichen Forschung kann der Feldarbeiter nur gelangen, wenn er sich genug Zeit gönnt, um an einem Ort wenigstens 8—9 Monate zu bleiben, und mit einigen Eingeborenen etwas vertrauliche Beziehungen anzuknüpfen. Ohne Menschenkunde keine Völkerkunde.“

In meinem von Thurnwald rezensierten Beitrag bin ich mit keinem Wort auf völkerkundliche Feldforschung eingegangen, habe auch keine eigenen Feldforschungsergebnisse publiziert. Die Bemerkung von Herrn Thurnwald ist daher abwegig. Sie ist aber auch sachlich unrichtig. Handelt es sich um Bearbeitung einzelner Detailfragen besonders im Gebiet der geistigen Kultur, so ist oft nicht mit der Zeit das Auslangen zu finden, die Herr Thurnwald angibt. Stößt man in Gebiete vor, die in weitem Maße ethnologisch unerforscht sind, ich verweise diesbezüglich auf meine Expeditionen nach Neu-Guinea, Hinterindien oder auf meine Gemeinschaftsexpedition nach Portugiesisch-Guinea, so wäre es falsch, eine intensive Forschung zu beginnen und sich in Detailproblemen, die dann „in der Luft hängen würden“ zu verlieren. Man wird besser tun, ein geographisch möglichst großes Gebiet extensiv zu bearbeiten, um überhaupt erst einmal die Grundlage für eine intensive Forschung zu schaffen. Die Folge ist, daß nur ein Bruchteil der geforderten Zeit zur Bearbeitung eines einzelnen Volkes oder Stammes zur Verfügung steht, in welchem man aber nichtsdestoweniger wertvollste Ergebnisse erlangen kann. Hierbei spielt vor allem Begabung, Arbeitsmethode und Übung des Feldforschers selbst eine gewaltige Rolle. Glaubt Herr Thurnwald, daß ein Mann, der von Jugend an jahrelang unter Völkern verschiedenster Rasse und Kultur gearbeitet hat, dank seiner Anpassungsfähigkeit und Erfahrung nicht rascher zum Ziel kommt als z. B. ein Gelehrter, der sein Leben lang in Europa theoretisch arbeitete und sich dann ein einziges Mal als Feldforscher betätigt? Oder wird ein Forscher, der nicht die Mühe scheut, von jedem fremden Einfluß unberührte Eingeborene in ihren entlegenen Dörfern aufzusuchen und ihr Leben zu teilen, nicht rascher und gründlicher mit deren Kulturgütern in Kontakt kommen als ein anderer, der vom sicheren Hafen einer Missionsstation aus Eingeborene zu sich kommen läßt und mit ihnen monatelang diskutiert? Der Arbeitsmethoden gibt es viele, allein auf die Ergebnisse aber kommt es an.

*Herr Thurnwald schreibt:* „Dankenswert ist der große Abschnitt über Kolonialethnologie“, ich würde lieber sagen, „Praktische Völkerkunde“. Es wäre noch dankenswerter gewesen, wenn Verf. mehr gelesen hätte, was im letzten Jahrzehnt auf diesem Gebiete geschrieben wurde. Er hätte es dann nicht bei

der Frage des Bevölkerungsrückgangs, der Einfuhr von Opium, Alkohol und Tand, der Kleidungsfrage u. dgl. bewenden lassen, worin man vor etwa 40 Jahren den Kernpunkt der Eingeborenenpolitik sah. Er operiert zwar mit einem sog. „Akkommodationsfaktor“, zu deutsch „Anpassung“ bzw. „Umstellung“, die das ganze Gesellschaftsleben, seelische Haltung und Geistesverfassung ergreifen.“

Es folgt dann die Aufzählung einiger von mir ausgearbeiteter Faktoren. Hierzu bemerke ich: Abgesehen von der falschen Voraussetzung des Herrn Thurnwald, ich hätte die neueste Literatur nicht gelesen, frage ich, was soll seine Bemerkung bezwecken? Einerseits beschränke ich mich seiner Ansicht nach auf die Elemente, worin man vor etwa 40 Jahren den Kernpunkt in der Eingeborenenpolitik sah (Opium, Alkohol und Kleiderfrage), andererseits heißt es „operiert er zwar mit einem sog. „Akkommodationsfaktor“, zu deutsch „Anpassung“ bzw. „Umstellung“, die das ganze Gesellschaftsleben, seelische Haltung und Geistesverfassung ergreifen“. Darin liegt doch ein eklatanter Widerspruch!

*Herr Thurnwald schreibt:* „Mit Recht wird auf den Rückgang der Bevölkerung hingewiesen, aber man muß zwischen Wildbeutern, Hirten sowie den aristokratischen Oberschichten der Stämme unterscheiden.“

Will Herr Thurnwald etwa behaupten, daß die aristokratische Oberschicht nicht ausstirbt, wenn das Volk zugrunde geht?

*Herr Thurnwald schreibt:* „Die feldbauende Bevölkerung ist keineswegs, von einigen Ausnahmen abgesehen, im Aussterben begriffen und hat stellenweise nach starken Erschütterungen wieder zugenommen, wie die Maori Neuseelands.“

Fast gleichlautend ist Thurnwalds Vorhalt in der „Kolonialen Rundschau“ 33. Jahrgang, Heft 1, 1942, Seite 47. Er schreibt:

„... Dagegen ist zu bemerken: Die Neger in USA. nehmen an Zahl und Wohlhabenheit zu. Dasselbe gilt für Brasilien. Die Maori von Neuseeland haben sich nach einem starken Rückgang seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts nicht unerheblich vermehrt usw. ...“

Man müßte also annehmen, daß mir diese Dinge wohl infolge mangelnder Literaturkenntnisse unbekannt sind? Nun schreibe ich in der „Großen Völkerkunde“, Band I, Seite 34:

„Die Berührung mit der europäischen Vollkultur hat sich für fast alle Völker niederer Kultur höchst unheilvoll ausgewirkt, wie ich es im Laufe meiner Arbeit erläutert habe. Bei einigen Völkern schwächen sich jedoch diese negativen Ergebniss im Laufe der Zeit ab, wenn es den Eingeborenen einmal gelungen ist, sich anzupassen. Es findet sogar anscheinend eine gewisse Erholung statt (Mittelamerika, Westafrika, Südafrika, Neuseeland usw.)“

Speziell über die Maori schreibe ich Seite 14:

„Selbst auf Neuseeland drohten die hochintelligenten Maoris auszustirben, und nur ein kleiner Teil, dem es gelungen war, Anschluß an die europäische Zivilisation zu finden, konnte sich erhalten. Die Zahl dieser Maoris soll angeblich im Steigen befindlich sein.“

Was sollen also die Bemerkungen Herrn Thurnwalds? Ich will nun von der Tatsache, daß die meisten demographischen Statistiken, die von englischer Seite über die Maoris veröffentlicht wurden, propagandistisch gefärbt sind, ganz absehen. Will Herr Thurnwald aber etwa behaupten, daß die Zahl der heute lebenden Maoris auch nur einigermaßen an die vor Beginn der Kämpfe mit den Weißen vorhandenen heranreicht, geschweige denn sie übertrifft?

*Herr Thurnwald schreibt:* „Herr B. meint, es reiche aus, die Eingeborenen zu einer intensiveren Nützung des Bodens anzuhalten.“

Diese Bemerkung ist eine freie Erfindung von Herrn Thurnwald, die an meiner Arbeit keine Stütze findet. Die daraus abgeleiteten Schlußfolgerungen sind somit nicht am Platze.

*Herr Thurnwald schreibt:* „Wie stellt sich Herr B. vor, daß man Seuchen an Mensch und Vieh bekämpft (was er S. 37 und 38 fordert), daß man Hygiene



treibt (außer seinem romantischen Ideal, die Leute nackend herumlaufen zu lassen) ?“

Mein „romantisches Ideal, die Leute nackend herumlaufen zu lassen“, ist nicht in meiner Arbeit, sondern im Kopf von Herrn Thurnwald entstanden. Auf die Besserung der hygienischen Bedingungen gehe ich auf Seite 38, 41, 47 und 56 soweit ein, als es Raum und Rahmen dieser Arbeit zulassen.

*Herr Thurnwald schreibt:* „Weiterhin hört man nichts von der Erziehung der Eingeborenen.“

Was versteht Herr Thurnwald unter „Erziehung der Eingeborenen? Eine „Erziehung“ im allgemeinen, also im erweiterten Sinne kann wohl kaum gemeint sein, denn nahezu alle Maßnahmen, die ich empfehle, sind nichts anderes als eine „Erziehung der Eingeborenen“. Wenn hingegen die „schulmäßige Ausbildung“ gemeint sein sollte, so verweise ich auf Seite 46 und 47. Da heißt es:

„An Hand dieser Prüfungen ist festzustellen, wo die positiven und wo die negativen geistigen Komponenten der Eingeborenen und der europiden Mischlinge liegen. Sobald dies feststeht, haben wir dafür zu sorgen, daß die Träger der europäischen Halbzivilisation eine schulmäßige Ausbildung genießen, die nicht nur völlig ihren Anlagen entspricht, sondern auch genau auf die Berufe abgestimmt ist, die sie ausfüllen sollen. Dafür zu sorgen, daß sie auch wirklich in die Lage kommen, diese Berufe, die ihnen in wirtschaftlicher Hinsicht eine Lebensmöglichkeit bieten müssen, auszuüben, ist Pflicht des Kolonisators.“

Ich habe mit voller Absicht die „schulmäßige Ausbildung“ auf die Träger der Halbzivilisation beschränkt, denn ich bin prinzipiell dagegen, stammessittentreuen Eingeborenen Dinge beizubringen, die über den Rahmen ihres arteigenen Lebens hinausgehen, in der Art, wie dies beispielsweise von den Engländern in großem Stile gehandhabt wird. Ich halte überhaupt eine höhere Schulbildung, geschweige denn eine hochschulmäßige Ausbildung afrikanischer Eingeborener im europäischen Sinne für abwegig. — Dies hat nichts mit der Frage der Ausbildung eingeborener Heilgehilfen oder anderem Hilfspersonal für den Staatsdienst zu tun. Natürlich soll der Kolonisator solche auch aus den stammessittentreuen Stämmen wählen, die sich infolge ihrer angeborenen Anlage für diese Berufe besonders eignen. Ihre Zahl ist aber im Vergleich zu den anderen Mitgliedern ihrer Stammesgemeinschaft so verschwindend gering, daß sie in meiner Arbeit an dieser Stelle übergangen werden mußten. — Die Schlußfolgerungen, die Herr Thurnwald aus dem angeblichen Fehlen einer Schulungsforderung ableitet, sind daher wiederum abwegig. Näher auf die Erziehung der Eingeborenen einzugehen, wäre Aufgabe einer kolonial-ethnologischen Spezialarbeit, nicht aber einer „Einleitung“, die sich darauf beschränken muß, die wesentlichsten in Frage stehenden Probleme kurz und übersichtlich herauszustellen.

*Herr Thurnwald schreibt:* „In Afrika alleinsind die Lebensbedingungen äußerst verschieden; nicht nur das, auch in Gebieten wie Ostafrika, ja in Landschaften wie Usambara, gelten je nach der Lage und den Bewohnern andere Voraussetzungen etwa für den Anbau von Mais je nach örtlichen Boden- und Klimaverhältnissen. Es gibt viel Schrifttum über diese Dinge, aber Herrn B. hat es wohl an Zeit gefehlt, irgendeinem Problem ernsthaft nachzugehen.“

Wieder übersieht Herr Thurnwald völlig, daß es sich bei meiner Arbeit um die Einleitung zu einem Sammelwerk handelt, ich daher keinesfalls auf Detailfragen eingehen konnte. Ich habe ausdrücklich auf Seite 31 geschrieben:

„Der Rahmen der vorliegenden Arbeit gestattet mir nicht, in die lokal verschiedenen Einzelheiten einzugehen“ . . .“

*Herr Thurnwald schreibt:* „Diesen Faktoren stellt er ein Programm seiner Tätigkeit gegenüber, das er als oberster Leiter aller kolonialen Tätigkeit verwirklichen möchte.“

(Unter diesen Faktoren sind die von mir herausgestellten Schadensfaktoren gemeint. Anm. Dr. Bernatzik.) Diese Bemerkung von Herrn Thurnwald stellt eine völlig freie tendenziöse Erfindung dar, die nichts mit wissenschaftlicher Kritik zu tun hat, deren Absicht aber klar zutage liegt. Es wäre wünschenswert, wenn sich Vertreter unserer Wissenschaft nicht zu derartig rein persönlichen Ausfällen, die den Betroffenen kompromittieren sollen, hinreißen ließen.

*Herr Thurnwald schreibt:* „Schade, daß er in dieser Beziehung nicht so Erfreuliches vorsetzt wie in seinen stets vortrefflichen und packenden Bildern und seinen belletristischen Reisebüchern.“

Ich habe bekannterweise eine Reihe von populären Büchern geschrieben, die durchweg völlig wahrheitsgemäße Darstellungen von Erlebnissen auf meinen verschiedenen Expeditionen enthalten. Ich darf wohl annehmen, daß Herr Thurnwald sich über den Begriff „belletristisch“ im klaren ist und weiß, daß damit Unterhaltungsliteratur gemeint ist, die auf „Erfindung“ fußt. Daß es mir gelungen ist, meinen Volksgenossen durch die fesselnde Form der Darstellung völkerkundliche Forschungen näherzubringen, ohne daß die Stichhaltigkeit darunter litt, daß ich es vermieden habe, mich in einem langatmigen, umständlichen „wissenschaftlichen Stil“ nur an wenige Fachkollegen zu wenden, kann keinesfalls als „belletristisch“ bezeichnet werden.

Was die neue Kritik von Thurnwald in der „Kolonialen Rundschau“, 33. Jahrgang, Heft 1, April 1942, S. 46ff., anlangt, so möchte ich gleich feststellen, daß ganze Sätze, ja Abschnitte im Wortlaut mit der ersten Rezension Thurnwalds, die ich bereits ad absurdum führte, völlig übereinstimmen. Ich beschränke mich daher vorwiegend nur auf die „neuen“ Feststellungen des Rezensenten.

*Herr Thurnwald schreibt:* „Es ist z. B. unrichtig, daß „der Akkomodationsfaktor“ nicht für Hochkulturvölker wie Inder, Chinesen, Japaner, Balinesen, Birmanen, Siamesen usw.“ gilt (S. 21). Hat Herr Bernatzik nicht davon gehört, daß die Chinesen ihre alten Tempeldämonen zersägten . . .“

Demgegenüber bemerke ich: schon im nächsten Satz des von Herrn Thurnwald zitierten Abschnittes meiner Völkerkunde, S. 21, schreibe ich wörtlich:

„Wenn auch bei diesen Hochkulturvölkern die arteigene Kultur beim Zusammentreffen mit der europäischen Vollkultur zersetzt wird, so bleibt doch der Volkstod, der diesen Prozeß bei den spezialisierten Völkern fast unweigerlich folgt, hier aus.“

Die Bemerkung des Rezensenten ist somit eine glatte Unterstellung, oder will er behaupten, daß Chinesen, Inder, Balinesen usw. aussterben?

*Herr Thurnwald schreibt:* „Beschränkt sich der Gesichtswinkel, unter dem Herr Bernatzik die Einwirkung des Europäertums betrachtet, nur auf die Bevölkerungsbewegung und — auf die Tracht? Die Bekleidung hat es Herrn Bernatzik besonders angetan.“

Ich will gerne zugeben, daß ich die Bevölkerungsbewegung für grundlegend wichtig, ja für ausschlaggebend halte bei der Beurteilung, ob sich die Kolonialpolitik des Kolonisators in der Praxis bewährte. Ich glaube, auch der eingefleischteste Theoretiker wird mir beistimmen, wenn ich behaupte, daß es für die angewandte Völkerkunde wichtiger ist, ein Aussterben der Naturvölker zu verhindern, als langatmig zu erörtern, weshalb einzelne Kulturelemente entstanden sind. — Die Kleidung hingegen halte ich für wichtig, weil sie ein augenfälliges Beispiel dafür bildet, daß die theoretischen Grundsätze vieler Missionen und Kolonialregierungen in der Praxis gerade ins Gegenteil verkehrt werden. — Daß ich mich auf die „Tracht beschränken“ würde, wie behauptet wird, findet in meiner Arbeit keinerlei Stütze und glaubt der Rezensent sicher selbst nicht.



*Herr Thurnwald schreibt:* „Es sind nicht allein die Missionen, deren Irrtümer Bernatzik (S. 38) ins Groteske aufbauscht, während er ihre positiven Leistungen völlig übersieht. Die Bekleidung wurde auch nicht nur von Missionen und europäischen Fabrikanten durch verschiedene Händler an die Eingeborenen herangebracht, sondern wird in Nachahmung der Europäer von den Eingeborenen selbst vielfach heute lebhaft begehrt.“

Was soll das heißen? Will der Rezensent etwa leugnen, daß die europäische Kleidung an die Eingeborenen durch Missionen und Händler herangetragen wurde, weil sie stellenweise heute, nachdem die Kultur der Eingeborenen zerstört wurde, lebhaft begehrt wird? Im übrigen will ich gerne zugeben, daß sich meine Einstellung den Missionen gegenüber von derjenigen des Herrn Thurnwald und seinem Anhang grundlegend unterscheidet. Herr Thurnwald hat seine Forschungsreisen, welche ihn oft in Gebiete führten, die von entwurzelten Eingeborenen bewohnt sind, mit Vorliebe mit Hilfe der Missionen und im engen Einvernehmen mit denselben durchgeführt, er hat teilweise mit Fragebogen gearbeitet, welche er an die Missionare verteilen ließ. Ich selbst habe immer getrachtet, stammessittentreue Völker zu besuchen und mich unabhängig von den Missionen gehalten. Unter diesen Umständen muß sich mein Urteil von dem Herrn Thurnwalds unterscheiden, ohne daß ich deshalb „die positiven Leistungen völlig übersehen würde“. Kommt der Rezensent zu seiner Schlußfolgerung etwa deshalb, weil ich die Abschaffung der Konkurrenzkämpfe zwischen den verschiedenen Konfessionen und Sekten verlange (S. 48) oder weil ich fordere, daß die vom Staate verfolgten erbbiologischen Grundsätze von den Missionen beachtet werden sollten (S. 49), daß es verboten sein sollte, schwarze Mädchen zu Nonnen zu machen, daß sich die Missionen auf ihre religiösen Aufgaben beschränken sollten usw.? Worin liegt eigentlich mein „ins Groteske aufbauschen“? Sind die von mir angeführten Tatbestände etwa Ausnahmen und hat nicht jeder, der die Tropen offenen Auges durchreist, dieselben Dinge hundertfach beobachtet?

*Herr Thurnwald schreibt:* „Der mit Ortswechsel verbundene Hackbau pflegt nicht alte Holzbestände anzugreifen (wie B. S. 59 meint), sondern gerade junge, schon deshalb, weil diese leichter umzulegen sind, und die nicht Eisen besitzenden Stämme wegen der großen Mühen eben die großen alten Bäume schonen.“

Hierzu bemerke ich: Seite 59 komme ich überhaupt nicht zu Wort, sondern Professor Haberlandt, es soll wohl heißen: Seite 39. Wie glaubt Herr Thurnwald nun eigentlich, daß die alten Waldbestände in den letzten Jahrzehnten in so vielen Teilen der Tropen, vor allem in Afrika, vernichtet wurden? Hat sie etwa der Blitz zusammengeschlagen, so daß die eingeborenen Hackbauer nur mehr Jungholz umzulegen brauchten? Hat die Senkung des Grundwasserspiegels etwa den alten Bäumen mehr geschadet als den jungen? Aus der Bemerkung des Rezensenten geht deutlich hervor, daß er leider nie von der Zivilisation vorwiegend unberührte Gebiete genau untersuchte, sonst müßte er wissen, daß die Hackbauer, und zwar überall, gleichgültig ob in Afrika, Indonesien, Ostasien oder Melanesien usw. die mächtigen Stämme, die sie mit ihren primitiven Werkzeugen nicht umlegen können, vernichten, indem sie trockenes Kleinholz um den Stamm aufschichten und in Brand setzen. Wenn Herr Thurnwald dies nicht glaubt und erstaunlicherweise nie selbst gesehen hat, bin ich gerne bereit, ihm diese Methode an Hand meiner Bildarchive zu beweisen.

*Herr Thurnwald schreibt:* „Auf Seite 37 verlangt Bernatzik, daß Untersuchungen durch mit Amtscharakter ausgestattete Ethnologen, mit entsprechenden rassenbiologischer sowie physiologischer Vorbildung vorzunehmen seien. Er stellt sich die Sache sehr einfach vor: mit Tests, so wie man sie bei Kindern anwendet. Will er die Kulturen der Stämme mit einfachen Tests messen?“



Hierzu bemerke ich: Auf Seite 37 schreibe ich:

„Ferner haben psychologische und psychotechnische Untersuchungen der Erwachsenen und Kinder die rassenmäßig bedingte geistige und körperliche Entwicklungsstufe sowie die Entwicklungsfähigkeit des Volkes festzustellen.“ ... „Die geforderten Untersuchungen haben durch mit Amtscharakter ausgestattete Ethnologen, mit entsprechender rassenbiologischer sowie psychologischer Vorbildung zu erfolgen.“ ...

Daß ich mir die Sache „sehr einfach“ vorstelle oder „die Kulturen der Stämme mit einfachen Tests messen wollte“ ist eine freie Erfindung von Herrn Thurnwald. Im übrigen dürfte Herrn Thurnwald ja wohl klar sein, daß physiologisch, wie er fälschlich zitiert, nicht identisch ist mit psychologisch, wie ich tatsächlich schrieb. Eine physiologische Vorbildung von Regierungsethnologen wäre zum mindesten überflüssig, eine psychologische hingegen höchst wünschenswert.

Herr Thurnwald schreibt: „Die glatte Unterscheidung von „stammestreu“ und „halbzivilisierten“ Völkern ist unbrauchbar. Was heißt „stammestreu“? Ist ein mit europäischem Wissensstoff gesättigter schwarzer Lehrer, der im Dorfe seiner Eltern wohnt, deshalb „stammestreu“?“

Hierzu bemerke ich: Als Stammestreue bezeichne ich Völker, welche ihre arteigene Kultur in der Hauptsache erhalten haben (S. 38). Als Halb-zivilisation Gebiete, wo die Völker ihre arteigene Kultur zum überwiegenden Teil verloren haben (S. 45). Daß es natürlich eine mehr oder weniger breite Übergangszone gibt, hat mit den von mir aufgestellten Grundsätzen nichts zu tun. Alle diesbezüglichen weitschweifigen Darlegungen des Rezensenten sind daher völlig fehl am Platz.

Herr Thurnwald schreibt: „Gesetze können zwar gute Intentionen haben, aber wie weit sie befolgt werden, hängt leider nicht vom Gesetzgeber allein ab.“

Hierzu bemerke ich: Soll man etwa deshalb keine guten Gesetze machen, da sie möglicherweise in der Praxis nicht völlig befolgt werden? Die Befolgung zu erzwingen, ist Sache der Exekutive und nicht Aufgabe des Gesetzgebers, wie der Rezensent augenscheinlich meint!

Herr Thurnwald schreibt: „Leider trägt die ganze Arbeit über die ‚Kolonialethnologie‘ den Charakter eines rasch hingeworfenen Aufsatzes, in dem Namen und Bücher erwähnt werden, von denen Verfasser anscheinend nicht genaue Kenntnis zu nehmen sich Zeit gönnte.“

Hierzu bemerke ich: Nach den zahlreichen Unterstellungen und unrichtigen Zitaten, welche sich der Rezensent zuschulden kommen läßt, würde es sich empfehlen, an Stelle derartiger allgemeiner Verdächtigungen konkrete Beispiele anzuführen.

Besonders charakteristisch für diese Art von Rezensionen ist auch eine Kritik von Frau Hilde Thurnwald in der Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, 1939, S. 347/48, über mein Buch „Die Geister der gelben Blätter“.

Frau Thurnwald schreibt: „Auch in den sonstigen ethno-anthropologischen Schlußfolgerungen des Verfassers vermißt man manchmal die auch für ein populäres Buch erwünschte Behutsamkeit. Im Vorwort liest man mit Erstaunen, daß Verfasser unter Mitarbeit seiner Gattin in der Lage war, in kaum 18 Monaten (trotz vielen Zeitverlustes durch Wanderungen und einen Monat Aufenthalt in Bangkok) ein Material zusammenzubringen, aus dem nicht weniger als 16, vollständige Monographien und 10 Teiluntersuchungen von Stämmen hervorgegangen sind. Dazu ‚Sprachaufnahmen, Museumssammlungen, anthropologische und psychologische Untersuchungen und 6000 Photographien‘. Der gewöhnliche Ethnologe ist schon froh, wenn er nach einem Jahr angespannter Feldarbeit eine mehr oder weniger vollständige Monographie vorlegen kann, zumal die großen sprachlichen Schwierigkeiten nicht einfach durch Dolmetscher aus dem Wege geräumt werden.“

Hierzu bemerke ich: Frau Thurnwald hat sich meines Wissens nie mit hinterindischen Problemen befaßt, ist auch nicht dort gewesen. Ich darf daher wohl bitten, in Zukunft derartige allgemeine „Andeutungen“

zu vermeiden und statt dessen zu präzisieren, in welchen Belangen ich „die auch für ein populäres Buch erwünschte Behutsamkeit“ vermissen ließ!! Außerdem verweise ich auf folgenden Tatbestand: In meinem zitierten Vorwort zu „Geister der gelben Blätter“, Seite 7, schreibe ich nicht von 16, sondern nur von 6 vollständigen Monographien und 10 Teiluntersuchungen. Das ist aber für zwei Feldforscher (meine Frau und ich) bei 12—14stündiger Arbeitszeit im Tage, die wir ständig einhalten, möglich. Die Zahl 16 soll wohl der Beweis sein, daß ich sehr oberflächlich gearbeitet habe und muß bei jedem Leser der Rezension diesen Eindruck hervorrufen.

Daß derartige Entgleisungen erfreulicherweise selten sind, beweisen im übrigen viele objektive Besprechungen über die genannten Werke von mir, ich will hier lediglich auf die Rezensionen der Univ.-Professoren Bernhard Struck, Jena, Felix Speiser, Basel, Dozent Eckart von Sydow, Berlin, hinweisen.

---

## II. Verhandlungen.

### Ordentliche Sitzung.

Donnerstag, den 16. Oktober 1941.

Vorsitzender: Herr Eugen Fischer.

Herr Prof. Dr. R. Hennig (Düsseldorf) hält den Vortrag: „Die Bernsteinstraßen des Altertums und das Asciburgium-Problem“ (mit Lichtbildern).

Neu aufgenommen wurden:

Herr Dr. Heinz Sölken, Berlin-Charlottenburg,  
Frl. stud. phil. Dorothea Lehmann, Berlin-Lichterfelde,  
Herr Hans-Joachim Langebartels, Braunschweig,  
Institut für Vor- und Frühgeschichte der Reichsuniversität Posen,  
Anthropologisches Institut der Universität Wien.

### Ordentliche Sitzung.

Donnerstag, den 20. November 1941.

Vorsitzender: Herr Eugen Fischer.

Herr Prof. Dr. Richard Thurnwald hält den Vortrag: „Südsee und Afrika: ein Vergleich.“

### Ordentliche Sitzung.

Donnerstag, den 18. Dezember 1941.

Vorsitzender: Herr Westermann.

1. Der Vorsitzende erstattet den Geschäftsbericht über das Jahr 1941.

Die monatlichen Versammlungen fanden im abgelaufenen Jahr regelmäßig statt. Dafür, daß dies auch unter den erschwerenden Verhältnissen des Krieges möglich war, ist die Gesellschaft besonders den Herren Vortragenden, die sich in uneigennütziger Weise für die Abende zur Verfügung stellten, zu aufrichtigem Dank verpflichtet. Für die Vorträge stand wieder, wie früher, der Hörsaal des Museums für Völkerkunde zur Verfügung. Statt des früher üblichen Sonnabend wurde der Donnerstag als Vortragstag beibehalten.

Da am 3. Juni des Jahres Herr Dittmer, der bisherige Schriftleiter der Zeitschrift für Ethnologie, zum Heeresdienst einberufen wurde, übernahm Herr Nevermann die Schriftleitung.

Die Mitgliederbewegung war im Jahre 1941 folgende: Verstorben 4 Mitglieder, freiwillig ausgeschieden weitere 4, so daß der Abgang im ganzen 8 Personen beträgt. Neu aufgenommen wurden 30 Einzelpersonen und Institute. Folglich hat sich der Zuwachs erfreulicherweise wieder gehoben (um 22 Mitglieder, gegenüber zweien im Vorjahr).

Der Bücherbestand betrug Ende 1940: 15769, Ende 1941: 15797, so daß ein Zuwachs von 28 zu verzeichnen ist. In der gleichen Zeit vermehrten sich die Broschüren von 5105 auf 5135, also um 30 Stück. Gebunden wurden 20 Bücher und 21 Zeitschriften, verliehen im ganzen 385 Bücher.

Der Rechnungsbericht für 1941, den der Herr Schatzmeister der Gesellschaft vorlegte, hat folgenden Wortlaut:



## Rechnungsbericht für 1941.

## Einnahmen:

Bestand am 1. Dezember 1940 . . . . .	RM. 11 207,53
Mitgliederbeiträge . . . . .	„ 7 271,58
Prähistorische Zeitschrift . . . . .	„ 5 642,50
Zeitschriftenerlös . . . . .	„ 328,50
Wertpapierzinsen . . . . .	„ 972,—
Bankzinsen . . . . .	„ 171,86
Wertpapiere . . . . .	„ 4 797,49
Verschiedenes . . . . .	„ 78,—
	<u>RM. 30 469,46</u>

## Ausgaben:

Zeitschrift für Ethnologie . . . . .	RM. 4 239,45
Prähistorische Zeitschrift . . . . .	„ 4 939,27
Bücher und Zeitschriften . . . . .	„ 282,05
Porto . . . . .	„ 630,70
Miete für 1941 . . . . .	„ 900,—
Buchbinder . . . . .	„ 114,25
Büro und Personal . . . . .	„ 649,45
Wertpapiere . . . . .	„ 4 708,98
Umzug . . . . .	RM. 726,65
Vorträge (Reisevergütung) . . . . .	„ 519,—
Verschiedenes . . . . .	„ 181,75
	<u>„ 1 427,40</u>
Bestand am 30. November 1941	
bar . . . . .	RM. 130,46
Postscheckkonto . . . . .	„ 192,97
Bankkonto . . . . .	„ 12 254,48
	<u>„ 12 577,91</u>
	<u>RM. 30 469,46</u>

## Wertpapiere.

## Verlost wurden:

- RM. 200,— Deutsche Auslosungsscheine.  
 „ 3100,— 4,5% Berliner Pfandbriefamt Pfandbriefe.

## Gekauft wurden:

- RM. 200,— Deutsche Auslosungsscheine.  
 „ 3100,— 3,5% Deutsche Reichsschatzanweisungen.

## Bestandsaufstellung.

	4,5% Berliner Pfand- briefamt Pfandbr.	Deutsche Aus- losungsanleihe
1. Verfügbarer Bestand . . . . .	RM. 10 300,—	RM. 862,50
2. Eiserner Bestand . . . . .	„ 1 100,—	„ 350,—
3. Schönlanke-Stiftung . . . . .	„ 3 400,—	„ 325,—
4. Maaß-Stiftung . . . . .	„ 1 900,—	„ 225,—
5. Rudolf Virchow-Plakette Stiftung . . . . .	„ 1 800,—	„ 700,—
6. Konto Generalkatalog . . . . .	„ —	„ 350,—
	<u>RM. 18 500,—</u>	<u>RM. 2 812,50</u>

## Außerdem im verfügbaren Bestand:

- RM. 3100,— 3,5% Deutsche Reichsschatzanweisungen.  
 Berlin, den 1. Dezember 1941.

## Entlastung wurde vom Vorstand erteilt.

2. Herr Prof. Dr. B. Struck (Jena) hält den Vortrag: „Eingeborenenkunst in Portugiesisch-Guinea“ (mit Lichtbildern).

### III. Kleine Mitteilungen.

#### Felsbilder auf Vatulele, Fidschi-Inseln.

Entdeckt von Theodor Strewe.

Von

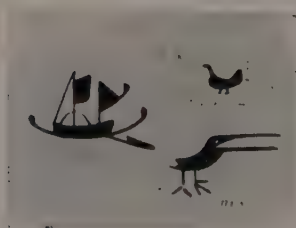
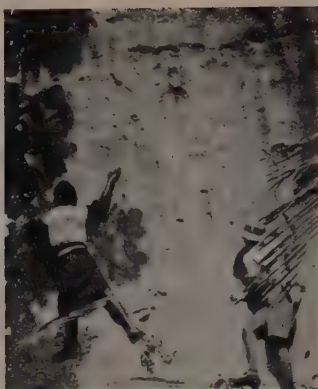
Sigrid Hellbusch.

Im Bewußtsein der heutigen Eingeborenen von Vatulele lebt noch das Andenken an „Tevoro“, eine bedeutende Mythengestalt der Vorfahren. Die heutige Bezeichnung „Tevoro“ (abgeleitet von *devil*) entspricht wahrscheinlich nicht der Einstellung früherer Generationen zu dieser Gestalt. Auf sein Wirken werden geheimnisvolle Steinzeichnungen zurückgeführt. Besonders die Erinnerungen des ältesten Eingeborenen veranlaßten Theodor Strewe, den Zeichnungen nachzugehen.

Es wurde ihm berichtet, daß die Zeichnungen, von Tevoro an die Felsen gemalt, seit Anfang der Welt bestehen. Die Farben sind nicht verblaßt, da sie von Zeit zu Zeit von Tevoro übermalt werden. Dieses fand vor etwa 8 Jahren zum letztenmal statt. Gegenstand der Zeichnungen sind nach der Deutung der heutigen Eingeborenen Enten, Sonnen, Hähne, Brotfruchtblätter. Von dem alten Gewährsmann wurde der Weg zu den Felszeichnungen verraten. Der Häuptling entschloß sich, die Europäer zu begleiten, die alten Frauen warnten die fremden Eindringlinge vor Tevoro. Nur mit Scheu näherten sich die Eingeborenen dem geheimnisvollen Ort.

Weit ab vom Dorf, an einer steil zum Meer abfallenden, 60 m hohen und 2 km langen Felswand befinden sich die Zeichnungen. Zwei mannshohe, emporgehobene Terrassen ziehen sich an der Wand entlang. Im letzten Drittel der Wand wächst ein kleiner, 10 m breiter und 500 m langer Wald in für die Flut unerreichbarer Höhe. In dieser Zone wurden Zeichnungen entdeckt, auf ungefähr 40 qm Fläche und 3—6 m über dem Meeresspiegel. Die Farbe der Zeichnungen ist ungleichmäßig, von tiefem Rostrot bis zum schmutzigen Gelbweiß. Eine Blattzeichnung des Brotfruchtbaumes und einige Handdarstellungen sind ziegelrot, Ornamente und eine „Ente“ tief weinrot. Strewe hat den Eindruck, daß die Farbe in den Stein eingerieben wurde. Sie ist nicht verblaßt; wo sie zerstört ist, liegt es an der Verwitterung des Steines. Die Bedeutung der Zeichnungen ist noch nicht ermittelt worden, vor allem diejenige der Gesichter und Ornamente nicht. Die abgebildeten Vogelarten sollen auf Vatulele nicht vorkommen. Die Wiedergabe von Brotfruchtblättern soll, nach Strewe, zeigen, daß die Zeichnungen älter sind als die Existenz des Brotfruchtbaumes auf der Insel selbst, doch muß diese Frage wohl noch offen gelassen werden.

Interessant ist die Abbildung eines Kanus mit zwei Segelmasten, das in dieser Form in Fidschi unbekannt ist. Strewe glaubt, daß das Vorbild dieses Kanus auf den Manihiki-Inseln im südwestpolynesischen Gebiet zu finden ist, und vermutet, daraus Schlüsse über Völkerbewegungen im polynesischen Übergangsgebiet ziehen zu können. Doch sollten vielleicht auch näher liegende Gebiete, z. B. Tonga, zur Klärung dieser Frage berücksichtigt werden.



Felsbilder auf Vatulele,  
Fidschi-Inseln.

Aufnahmen von Theodor Strewe.



## IV. Literarische Besprechungen.

Schebesta, Paul: Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri, Ergebnisse zweier Forschungsreisen zu den zentralafrikanischen Pygmäen. In drei Bänden. II. Bd.: Ethnographie der Ituri-Bambuti. I. Teil: Die Wirtschaft der Ituri-Bambuti (Belgisch-Kongo). 284 S. mit 189 Bildern im Text, 5 Skizzen und 25 Bildtafeln. Bruxelles, Librairie Falk fils, Georges van Campenhout, Successeur 1941.

In dem II. Band des mehrbändig angelegten Werkes über die Bambuti-Pygmäen unterstreicht Verf. die Bedeutung der Wirtschaft, deren Kenntnis zum Verständnis der Bambuti-Kultur unerlässlich ist. Nicht nur die sozialen Bindungen und Bräuche werden durch die Wirtschaft geformt und gestaltet, deutlich ist ihr richtunggebender Einfluß auch im geistigen und religiösen Leben wahrnehmbar. Die Sorge um den Lebensunterhalt steht im Mittelpunkt alles Denkens und Handelns, seiner Sicherung dienen soziale Einrichtungen, religiöse und magische Zeremonien. In hohem Maße ist die Wirtschaft der Bambuti von der Urwaldumwelt abhängig. Die Frage, wieweit Anlage und Begabung einer Menschengruppe ungünstige Lebensbedingungen überwinden und verändern können, wird nicht übersehen.

Der vorliegende Band ist zum überwiegenden Teil deskriptiv gehalten. Nach Darlegung des Materials, das viel Neues, auch schon Bekanntes, in bisher nicht erreichter Vollständigkeit und Klarheit bringt, wird am Schluß der großen Kapitel: Die Nahrungsbeschaffung der Bambuti, Siedlung, Wohnung und Haushalt der Ituri-Bambuti, Kleidung und Schmuck der Bambuti, Lebensschutz und Lebenssteigerung der Bambuti eine Zusammenfassung gegeben, die die reinen Tatsachen in den größeren Zusammenhang historischer und dynamischer Vorgänge und Entwicklungen und gegenwärtig statthabender Fremdeinflüsse einordnet. Die theoretische und ordnende Durchdringung des Stoffes führt besonders im Schlußkapitel zu Ergebnissen, die ihrer Wichtigkeit wegen kurz angeführt werden sollen:

Es lassen sich mit großer Wahrscheinlichkeit drei Schichten in der Bambuti-wirtschaft nachweisen. Das primitive Wildbeutertum der urpygmäischen Schicht kann nur noch aus Sagen und Mythen erschlossen werden. Fast ausschließlich wurde der Lebensunterhalt durch Sammeln vegetabilischer und animalischer Nahrung gewonnen. Wahrscheinlich war nur die primitive Jagd durch Brand und Rauch bekannt, denn des Feuers bediente man sich zur Zubereitung der Nahrung, obwohl die Feuerbereitung selbst noch nicht geübt wurde. Eine zweite, überlagernde Schicht ging eine sehr enge Vermischung mit den Bambuti ein. Nach Meinung des Verf. handelte es sich um Vertreter der Boskoprasse, die die Bambuti schon vor dem Eindringen der Neger in den Urwald, in prähistorischer Zeit, mit der Banane bekannt gemacht haben dürften, Jagdhund, Pfeil und Bogen einführten; auch das Pfeilgift fand damals schon Verwendung. Damit begann eine neue Epoche für die Bambuti, eine Umstellung der Männer auf Erwerb des Lebensunterhaltes durch die Jagd, die heute in weit höherem Ansehen steht als das Sammeln. Die Wertschätzung der Jagd durch die heute lebenden Bambuti, die Umwandlung, die sie im Leben der Pygmäen hervorgerufen hat, wird öfter betont. An dieser Stelle vermißt man wenigstens einige Bemerkungen über den Totemismus, der bei anderen Wildbeutern so stark durch die Jagdtätigkeit der Männer beeinflusst ist. Wie verhält es sich damit bei den Bambuti? Die dritte Schicht ist durch Anlehnung der Wildbeuter an die negerischen Bananenbauern, durch Einführung der Kochgeschirre und besonders des Eisens (Eisenpfeile und Speere) sowie der Jagdnetze gekennzeichnet.

Die Symbiose der Bambuti mit den Negern, diese Entwicklung, die gerade jetzt in vollem Gange ist, wird mit allen ihren Auswirkungen auf das Leben der Pygmäen, sowohl im reinen Sachverhalt wie in der Problematik, anschaulich und beiden Parteien gerecht werdend geschildert.

Dieses sowohl in der Darstellung wie in der Auswertung des Materials hervorragende Werk zeigt wieder einmal die Dringlichkeit, besonders mit der Erforschung der heute noch lebenden Wildbeuterguppen keine Zeit zu verlieren. Ist doch der Bestand dieser Gruppen an sich, wie vor allem die Ungestörtheit ihrer für die Menschheitsentwicklung so aufschlußreichen Kulturen stark gefährdet

S. Hellbusch

Güngör, Kemal: Cenubi Anadolu Yürüklerinin etno-antropolojik tetkiki (Ethno-anthropologische Untersuchung der südanatolischen Yürüken). (Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Antropoloji ve Etnoloji Enstitüsü neşriyatı Nr. 24) Ankara 1941; 3 Karten, 83 Fotos, 10 Zeichnungen, 131 S.

Da diese Arbeit an ein Thema anschließt, daß vor gut 35 Jahren in dieser Zeitschrift mehrfach behandelt ist und seitdem wenig weiter gefördert ist, so verdient sie wohl an dieser Stelle eine kurze Anzeige. Herr Güngör berichtet über seine Untersuchungen, die er im Sommer 1939 in der Adana-Gegend und im Taurus gemacht hat. Über eine 1938 gemachte kürzere Reise hat er in der Revue turque d'Anthropologie, Nr. 19—22 (1939) S. 189—212 (türkisch, mit franz. Résumé) und im Livre des Communications (Bd. 2, S. 76—82 französisch; Bd. 1, S. 83—89 türkisch) des „XVIII<sup>e</sup> Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie préhistorique Istanbul-Ankara 1939“ verhandelt. Waren die dort gewonnenen Ergebnisse noch unsicher, weil zu wenige Messungen und Beobachtungen gemacht werden konnten, so ist hier ein reiches Material zusammengebracht. Es ergibt sich, daß die südanatolischen Yürüken mesokephal sind, eine lange schmale Nase haben, einen hohen Schädel mit langem Gesicht. Sie sind im Durchschnitt größer als die Türken. Die Hautfarbe ist hell. Es herrscht Kopfabplattung. Sie stehen somit am nächsten den Türkmenen und unterscheiden sich von den brachykephalen Türken. Sie haben jedoch nichts mit den Zigeunern zu tun, wie ältere Theorien mehrfach behauptet haben. Sprachlich und ihrer Kultur nach sind sie reine Türken und haben wohl den älteren türkischen Typ besser erhalten als die anderen. Sie überwintern in der Adana-Ebene, wo sie sich ihren Aufenthaltsort mieten. Der Preis der Miete wird nach der Zahl der Schafe berechnet. Manche Yürüken besitzen aber auch Winterland. Sie bleiben dort bis zur Geburt der Lämmer (im Februar), warten dann noch 40 Tage und beginnen im März schon in Höhen von 500—1000 m zu steigen, ab Juni in Höhen von 1500—4000 m. Sie züchten vor allem Schafe und Kamele, weniger Rinder, die bessere Weiden brauchen, wenig Pferde. Kamele werden besonders geschätzt, ihr Fleisch wird nicht gegessen. In der Literatur werden sie erstmals im 15. Jahrhundert erwähnt. Sie dienen dort in der Armee, wobei sie für Herstellung von Kanonenkugeln, Mauerbau, Burgwache und Flotte verwendet werden. Ihre Herkunft ist unsicher. Manche wollen sie einen Teil der Oghusen sein lassen, jedoch ist dies nicht erweisbar. Der Name besagt nichts („die Herumziehenden“). Sie teilen sich in Völker, Stämme, Familien, dazu in Oba, d. h. Gruppen von 15—20 Zelten, die zusammen nomadisieren, aber nicht zu einer Familie gehören. Von kulturellen Eigentümlichkeiten ist hervorzuheben die nicht seltene Raub-Ehe, die allerdings oft verabredet ist und wegen des oft sehr hohen Brautpreises auftritt. Wichtig ist ferner, daß sie den auch sonst in Anatolien verbreiteten Brauch des Bleigießens haben, durch den man den Urheber eines Zaubers entdecken will. Dieser Brauch des Bleigießens ist in Zentralasien schon im 5. Jahrhundert als Brauch der T'o-pa bekannt. Die Kopfabplattung tritt ebenfalls mehrfach in Zentralasien bei verschiedenen, allerdings nichttürkischen Völkern auf. Von den mythologischen Vorstellungen ist wichtig die Vorstellung, daß Himmel und Erde ursprünglich vereint gewesen seien. — Die Arbeit, die durch eine reiche Zahl von Bildern illustriert ist, ebenso durch zahlreiche Tabellen der gemachten Messungen, ist, zusammen mit einigen weiteren türkischen Arbeiten über die Yürüken und die Türkmenen<sup>1)</sup> ein wertvoller Beitrag zu dieser Frage, die seit von Luschan selten behandelt worden ist,

W. Eberhard.

<sup>1)</sup> S. Irmak, Recherches sur l'Anthropologie des Yürüks d'Anatolie (Livre des Communications<sup>2</sup>, S. 68—75; türkisch: Bd. 1, S. 75—82), über die Fußformen und die Sehschärfe der Yürüken. Für die Türkmenen ist vor allem wichtig: Ali Rıza: Cenupta Türkmen oymakları (Istanbul-Ankara 1932—1939, 5 Bände).



Claudian, Joan: *Alimentația poporului român în cadrul antropo-geografiei și istoriei economice*. 152 S., 6 Karten. Bukarest, Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II“. 1939.

Der Titel heißt deutsch: Die Ernährung des rumänischen Volkes im Rahmen der Anthropogeographie und der Wirtschaftsgeschichte. Aber das Buch ist auch für die wirtschaftsethnologischen Forschungen von großer Bedeutung. Die Ernährung des rumänischen Volkes wird in erster Reihe durch die geographische Umwelt (durch deren zwei wichtigsten Elemente, den Boden und das Klima) bestimmt und in der geographischen Umwelt durch die Lage des Menschen. Bei den Rumänen ist die älteste Kulturpflanze die Hirse, dann die Gerste, der Roggen, und seit dem 17. Jahrhundert der Mais, durch den die Hirse verdrängt wurde. Der Weizen war keine Nahrung für die große Masse. Auch das *Triticum spelta* und das *Triticum monococcum* spielt eine Rolle in der Ernährung der Rumänen. Diese Getreideart verbreiteten in Siebenbürgen wahrscheinlich die Rumänen, die — als ein Hirtenvolk — sie von dem Balkan mitbringen konnten. Es ist nicht wahrscheinlich, daß die Siebenbürger Sachsen im 13. Jahrhundert von der Rheingegend in ihre neue Heimat Dinkel (*Triticum spelta*) mitbrachten (vgl. Zs. Bátky: Aussterbende Getreidearten bei den Ungarn, *Földrajzi Közlemények*, XLVI. Budapest, 1918. S. 26). Die größte Bedeutung hat unter den Tieren das Schaf wegen seiner Milchprodukte und seiner Wolle. Das Pferd und das Rind sind schon viel weniger bedeutend. An dieser Stelle können wir die Erörterung Claudians so ergänzen, daß das Pferd als Wirtschaftstier auf dem rumänischen und ungarischen Volksboden Siebenbürgens und in der Moldau bis zum 20. Jahrhundert keine Rolle spielte. Siebenbürgen war ein Gebiet der Rinderkultur (und örtlich der Büffelkultur); für die landwirtschaftliche Arbeit gebrauchte man meistens den Ochsen. Aus ernährungsgeographischem Gesichtspunkt ist Rumänien ein Übergangsgebiet. Die in den angrenzenden slawischen Gebieten geübte Verfertigung von Bier und Brot ist hier nur wenig verbreitet. In beschränktem Maße kommen bei den Rumänen die gesäuerten Suppen der Ost- und Nordslawen vor, wie die Sauermilch und Milchprodukte der balkanischen Hirtenvölker. Das kommt meistens davon, daß das Rumänentum ein typisches Hirtenvolk ist. Nach Claudian könnte man die Geschichte der Rumänen so charakterisieren, daß diese nichts anderes wäre als eine allmähliche Niederlassung von den Bergen her, und so allmählicher Übergang vom Almhirtentum zum Ackerbau. Der Ackerbau ist bei ihnen ursprünglich eine weibliche Tätigkeit. Nach Claudian gehört das rumänische Volk zu den milchessenden Völkern. Der Verbrauch der Milch und der Milchprodukte wird ergänzt durch den Brei und Fladen aus Hirse und später aus Mais. Der rumänische Hirt sammelt auch viele eßbare Wildpflanzen. Das Buttern war bis in die neueste Zeit unbekannt. Die Ernährung des rumänischen Volkes ist interessant beeinflusst durch die rumänische Gesellschaftsgestaltung. Im 15. Jahrhundert kamen die Bojaren (rum. Edelleute), das Bauernvolk, die rumänischen Fürsten unter türkische Herrschaft. In diesen schweren Zeiten unterschied sich das Lebensniveau der Bojaren und der Bauern kaum voneinander. Zur Zeit von Hungersnöten und Elementarschäden sollte das Bojarentum dem Bauernvolk Nahrung geben. Die Bauern pflanzten bis zum Ende des 17. Jahrhunderts in erster Reihe Hirse, denn sie mußten davon dem Gutsbesitzer und dem Türken nur selten Steuer zahlen. Bei den Bauern war auch die Bienenzucht bekannt. Von der Hirse wurde auch Fladenbrot gebacken. Fleisch und Brot essen meist nur die Bojaren, aber der Fisch ist ein wichtiges Volksnahrungsmittel. Wichtige Getränke sind der Wein, das Honigbier, Hirse- und Gerstenbier. Das bei dem rumänischen Volke heute so verbreitete Branntweintrinken beginnt sich erst im 18. Jahrhundert zu verbreiten. In den Notjahren tritt die Bedeutung der Sammelwirtschaft besonders hervor. Man macht Mehl aus Baumrinde, Eiche, Brei aus Maisstengeln. Verbraucht werden folgende Wildpflanzen: *Amarantus*, *Anchusa italica*, *Rumex*, *Tussilago*, *Tragopogon major*, *Allium rotundum*, *Chenopodium album* usw. (Vgl. B. Gunda, *Sammelwirtschaft bei den Ungarn*. Ungarische Jahrbücher, Bd. XVIII. Berlin, 1938. S. 302—317.) Im 17. Jahrhundert beginnt der Mais die Hirse zu verdrängen. Dann beginnt auch der Honig zu verschwinden, weil die Bojaren die Bienenkörbe besteuern. Am Anfang des 19. Jahrhunderts tritt die Weizenpflanzung in den Vordergrund. Weil die Weizenpflanzung eine große Konjunktur bedeutet, vermehren die Bojaren die Zahl der Frohntage, und damit vernichten sie den Viehstand der Bauern und das Hausgewerbe. Die Befreiung der Bauern 1848 bringt für sie kaum Vorteile. Durch Verminderung des Viehstandes verliert die Milch an Bedeutung. Heute beginnt die Milchwirtschaft sich wieder zu entwickeln. Aus dem Gesichtspunkte der Ernährung war die Lage des rumänischen Bauerntums in Siebenbürgen immer besser — schreibt Claudian. — Die Arbeit Claudians ist von großer Wichtigkeit bei Untersuchung



der Volksernährung im osteuropäischen Kulturraum. Sie ergänzt Maurizios Buch (Die Geschichte unserer Pflanzennahrung von den Urzeiten bis zur Gegenwart, Berlin 1927) vortrefflich. Es ist schade, daß manche wichtigeren Arbeiten über die rumänische Volksernährung seiner Aufmerksamkeit entgangen sind, z. B. E. Fischer, Die Küche des rumänischen Bauern, Archiv für Anthropologie, NF. VIII. 1909. S. 246—248.

Budapest, Ethnographisches Museum.

Béla Gunda.

Bratanić, Branimir: Oraće sprave u hrvata (Die Pfluggeräte bei den Kroaten). Publikacije etnološka seminara sveučilišta u Zagrebu, Nr. 1. Abb. 95, Karte VI, S. 112. Deutsche Zusammenfassung S. 99—111. Zagreb 1939.

Nach den Forschungen von Nopesa, Vakarelski und Obrebski bringt Verfasser ein neueres ethnologisches Material zur Kenntnis der balkanischen Pflüge. Bisher standen verhältnismäßig wenig Beiträge über die Pflugformen des nordwestlichen Balkans zur Verfügung; diese Lücke wurde nun von Bratanić durch die Darstellung der kroatischen Pflüge in vollstem Maße ersetzt. Bei den Kroaten gibt es drei wesentliche Pflughtypen: *plug*, *ralo* und *plužica* oder *vrđanj*. „Der kroatische Bauer bezeichnet mit dem Worte *plug* nur den eigentlichen Radvorgestellpflug mit einseitig wendendem Streichbrett, zwei Sterzen, Sech und einer (in der Regel) asymmetrischen Schar. Als echte Pflüge werden auch die Kehrpflüge mit versetzbarem Streichbrett und die Doppelpflüge, die am gemeinsamen Grindel zwei Pflugkörper tragen, aufgefaßt. Neben dem einseitigen Streichbrett gilt als Hauptmerkmal des *plug* immer das Radvorgestell, und ein räderloser — sonst ganz ähnlicher — Beetpflug, dessen Pflugbaum bis an das Joch reicht, heißt *plužica* oder *vrđanj*. Das *ralo* ist ein leichter Rührpflug mit nur einer Sterze, mit einer symmetrischen Schar und ursprünglich ohne ein eigentliches einseitiges Streichbrett, manchmal aber mit verschiedenen beiderseitigen Streichflügeln oder ähnlichen Vorrichtungen. Es dürfte ursprünglich nur als Jochpflug vorkommen. Von den drei oben erwähnten Pflugarten ist der Radvorgestellpflug (*plug*) — auch ohne Rücksicht auf die neueren Pflüge — am meisten verbreitet. Er kommt in allen Gegenden außer dem steinigen Küstenlande (samt Inseln) und einem geringen Teil Bosniens und der Herzegowina vor. Mit *ralo* pflügt man im ganzen Karstgebiet: im Küstenlande auf den Inseln und im größeren Teile der Herzegowina. Auch im zentralen und östlichen Bosnien kommt das *ralo* vor, hier aber, wie auch in der westlichen Herzegowina, meist mit dem Radvorgestellpflug zusammen. Es gibt auch Angaben, daß *ralo* einst auch in Slawonien in Gebrauch war. Alle anderen Daten über *ralo* in den übrigen Gegenden sind nicht zuverlässig. Die *plužica* (*vrđanj*) wird zum Pflügen in Istrien, im nördlichsten kroatischen Küstenlande, besonders auf der Insel Krk, verwendet; sie kommt aber auch südlicher hier und da bis nach Mitteldalmatien, vereinzelt wahrscheinlich auch im Inneren der Westherzegowina vor“ (S. 99—100). — Selbstverständlich besitzen diese Pflughtypen mehrere Varianten. Bratanić beschreibt eingehend die einzelnen Formen; er bringt zugleich reichliches linguistisches Material bezüglich der Benennungen von Pflugteilen (was für die Balkanlinguistik von großer Bedeutung ist). All dies stellt er kartographisch dar. Fernerhin beschreibt er die Vorrichtungen zum Ziehen des Vorgestellpfluges, die Formen der Pflugreuten und der Treibstachel, dann die vollständige Ausrüstung zum Pflügen mit mehreren Ochsenpaaren. Er spricht eingehend über die Verwendung von verschiedenen Pflugarten, über die Art des Pflügens, der Transport der Pfluggeräte und über die Verzierungen der Pfluggeräte. Da die Arbeit bloß der erste, beschreibende Teil einer größeren Studie über die kroatischen Pflüge ist, schauen wir der Fortsetzung mit großer Erwartung entgegen. Übrigens müssen der Aufbau der Arbeit, die Methode des Verfassers, die klare Darstellung des gesammelten großen sachlichen und sprachlichen Materials besonders hervorgehoben werden. Dies ist zum Teil Verdienst von Prof. M. Gavazzi, Leiter des Ethnologischen Seminars der Universität in Zagreb und der kroatischen ethnographischen Sammeltätigkeit.

Budapest, Ethnographisches Museum.

Béla Gunda.

Fél, Edit: Kocs 1936-ban. Néprajzi monográfia. Kocs im Jahre 1936. Volkskundliche Monographie. Herausg.: Institut für Ungarische Volkskunde an der Universität Budapest. Budapest 1941. 228 S., 72 Abb. Preis 6,— Pengő.

Diese Monographie stellt die ethnographische Welt eines ungarischen Dorfes (Kocs, Kom. Komárom, Transdanubien) im Spiegel der gesellschaftlichen Gliederung dar. Verfasserin untersucht die Kulturform im verflochtenen System der

Dorfgemeinschaft und forscht durch die Sitten und Dinge nach den zur Überlieferung gewordenen volklichen Gedanken. Zu ihrem Zwecke zu gelangen, war zuerst die Kenntnis der dörflichen Gemeinschaft notwendig. Die diesbezüglichen Beobachtungen werden im ersten Kapitel behandelt. Verfasserin weist darauf hin, inwieweit die einzelnen gesellschaftlichen Klassen die Anlagen besitzen, die überlieferungsmäßige Kultur zu entwickeln. Sie stellt eine vermittelnde gesellschaftliche Schicht fest; deren Rolle ist das Filtrieren und Übermitteln der sinkenden Kulturgüter der oberen Klassen zu den von ihnen nur schwach unterschiedenen unteren Klassen. Nach alldem macht sie die Formen des geistigen und des sachlichen Lebens eingehend bekannt. Verfasserin nimmt auch die historischen und geographischen Zusammenhänge in Betracht, doch stellt sie all dies eher in das formende, beeinflussende System der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Faktoren ein. Bezeichnend für das Volksleben des Dorfes ist die Auflösung der gemeinschaftlichen Formen: was in der Vergangenheit Angelegenheit der Gemeinschaft war, ist nun im Begriffe, eine Privatangelegenheit zu werden. Die Stelle des Gesellschaftsorganismus wird von der Gesellschaftsorganisation eingenommen. Die einzelnen ethnographischen Elemente verlieren an ihrer Ausdruckskraft; es gibt z. B. nur mehr wenig solche Kleidungsstücke, welche zugleich auch den gesellschaftlichen Zustand ihrer Träger bezeichnen würden. Die Arbeit E. Féls bringt neue Gesichtspunkte in die ungarischen ethnographischen Forschungen. Besonders soll die erfolgreiche Verwertung und Überpflanzung in die örtlichen ungarischen Verhältnisse der neueren deutschen methodischen Bestrebungen (A. Bach, R. Thurnwald usw.) hervorgehoben werden.

Budapest, Ethnographisches Museum.

Béla Gunda.

Ebert, Sigrid: Die Marburger Frauentracht. Buchreihe der Hessischen Blätter für Volkskunde, I. Band. Marburg, N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung 1939. 102 S., 5 farb. Taf., 32 Abb., 10 Zeichnungen u. 1 Karte. RM. 4,80.

Die Marburger Tracht unterscheidet sich von anderen hessischen Trachten wie denen der Schwalm und des Hinterlandes dadurch, daß sie heute noch so lebenskräftig ist, daß sie sich ohne Aufgabe des eigenen Stils wandelt und sich über ihr ursprüngliches Gebiet hinaus weiter verbreitet. In klarer und übersichtlicher Weise werden zunächst die einzelnen Stücke der Frauentracht geschildert, wobei die Bilder und Schnittzeichnungen des Buches sehr viel zur Veranschaulichung beitragen. Dann folgt ein Abschnitt über Tracht und Sitte, in dem besonders bemerkenswert die Ausführungen über die Änderungen der Farbenwahl in neuerer Zeit sind. Der Abschnitt über Mode und Tracht geht weit über das Regional-Volkskundliche hinaus und enthält sehr lesenswerte Gedanken über „Gesunkenes Kulturgut“, „Urtracht“, die Geschichte der Bauerntracht und ihre Rolle im sozialen Gefüge des Dorfes. Abschließend wird dann noch auf die Entstehung und Ausbreitung der Marburger Tracht hingewiesen, die von der Verfasserin als die modernste und entwicklungsfähigste unter allen hessischen Trachten bezeichnet wird. In glücklicher Weise ist in dem Buche das Monographische und das Grundsätzliche über das Wesen der Tracht vereinigt.

H. Nevermann

Lendl, Egon: Das Deutschtum in der Ilowäsenke. Deutsche Schriften zur Landes- und Volksforschung, Band 9. Leipzig, S. Hirzel 1941. 55 S. RM. 3,50 kart.

Im kroatisch-slawnischen Gebiete zwischen Drau und Save bildet die Ilowäsenke einen Teil der mittelmkroatischen Senke. Neben Kroaten und alten serbischen Kolonisten wohnen hier im Laufe des 19. Jahrhunderts eingewanderte tschechische, madjarische und deutsche Siedler neben kleineren Gruppen von Siedlern anderer Herkunft. Die deutschen Siedler stammen zum größten Teile aus der Schwäbischen Türkei und dem Bakonyerwald und aus den Sudetenländern, besonders dem Böhmerwald. Das Bild der Kolonisation ist recht uneinheitlich, da zu älteren Handwerker- und Holzhauersiedlungen Rodungssiedlungen, Einsiedlungen deutscher Bauern in fremdvölkische Siedlungen, Meierhofkäufe usw. kamen. Durch die Einwanderer wurde die Zadrugawirtschaft und -wohnweise und die einseitige Viehzucht der älteren slawischen Einwohner durch neue Bau- und Wirtschaftsformen abgelöst. Bemerkenswert ist neben der Uneinheitlichkeit des Siedlungsbildes dessen starke Veränderlichkeit, an der z. T. die Auswanderung nach Übersee starken Anteil hat. Desto mehr muß es anerkannt werden, daß der Verfasser, der dazu noch mit recht schwer deutbarem statistischem Material zu kämpfen hatte, es verstanden hat, eine Fülle von wichtigem Material über das Deutschtum dieser Volkstumsinsel auf knappem Raume zu vereinigen.

H. Nevermann.



Haller, Hermann: Syrmien und sein Deutschtum. Leipzig 1941. 98 S. 11 Textabb., 7. Taf., 6 Kart. Deutsche Schriften zur Landes- und Volksforschung. Bd. 10.

Sattler, Wilhelm: Die slawonische Drauniederung als deutsche Volksinsellandschaft. Leipzig 1941, 133 S., 18 Abb., 7 Kart. Deutsche Schriften zur Landes- und Volksforschung. Bd. 11.

Die beiden ebenso umfassenden wie gründlichen Arbeiten sind dem Deutschtum Slawoniens gewidmet. Nach einer eingehenden Schilderung des natürlichen Lebensraumes wird die Geschichte der Ansiedlung, die wirtschaftliche, volksbiologische und kulturelle Lage der deutschen Kolonisten behandelt und ihr Verhältnis zu den Nachbarvölkern abgegrenzt. Für den Ethnologen sind dabei neben manchen volkpsychologischen und soziologischen Ausblicken die eingehenden Angaben über Siedlungstypen und Hausbauformen von besonderem Interesse.

Beide Werke werden durch eine Anzahl übersichtlicher Karten und wertvolles statistisches Material bereichert.

Georg Eckert.

Nooteboom, C.: Oost-Soemba. Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indie, Deel 3. 'sGravenhage (Martinus Nijhoff) 1940. 182 S. u. 9 Abb.

Auf Grund eigener Kenntnis Ost-Sumbas und der Literatur hat es Nooteboom unternommen, die Kultur dieses Gebietes von der sozialen, religiösen und wirtschaftlichen Seite her zu untersuchen und die gegenseitigen Beziehungen dieser drei Seiten darzustellen. Als Grundlage des sozialen Lebens erscheint hier die patrilineare exogame Verwandtschaftsgruppe, die zu anderen Gruppen in festen Heiratsbeziehungen steht, die lokale und zugleich genealogische Einteilung in Stammdörfer und die Gliederung in Stände (Freie, Adel, Hochadel und Sklaven verschiedener Art). Damit verbunden ist der Kult der Marapu, persönlicher oder unpersönlicher übernatürlicher Wesen, die zu den sozialen Gruppen enge Beziehungen haben. Einer Darstellung der Mythologie und der Riten schließt sich eine Schilderung des Wirtschaftslebens (Viehucht, Jagd, Ackerbau, Handwerk) und dessen Bedeutung im sozialen und religiösen Leben an, und ebenso werden Religion und Soziales in ihren Beziehungen zueinander untersucht. Zusammenfassend vermutet Nooteboom, daß ursprünglich zwei matrilineare Phratrien bestanden, die von acht patrilinearen Clans durchkreuzt wurden und so das heutige verwickelte Bild der ostsumbanesischen Kultur ergaben, das in sich eine geschlossene Einheit trotz mancher fremden Einflüsse bildet, wie sie z. B. von Savu kamen.

H. Nevermann.

Palotay, Gertrud: Oszmán-török elemek a Magyar himzésben (Les elements tures-ottomans des broderies hongroises). Bibliotheca Humanitatis Historica des Ungarischen Nationalmuseums, VI. Budapest 1940. Ungarisch und Französisch. 4<sup>o</sup>. 145 S. u. 50 Taf. m. 184 Abb.

Kulturelle Beziehungen zwischen Osmanen und Ungarn bestanden schon vor der Schlacht bei Mohács. Während der Türkenzeit (1526—1686) wurden sie besonders stark, und die von den Türken unabhängig gebliebenen Teile Ungarns waren ihnen in gleicher Weise zugänglich. Nach einer anfänglichen Übernahme von türkischen Ausrüstungsgegenständen wie Schabracken und Kleidungsstücken (Kaftanen, auch als Prunkgewänder) in kriegerischen Zeiten gingen die Ungarn zu einer weitergehenden Aufnahme osmanischen Stils in der Stickerei über. Die Einfuhr türkischer Stickereien nimmt einen beträchtlichen Umfang an, Metallfäden zur Arbeit werden ins Land gebracht, und man beschäftigt kriegsgefangene türkische Stickerinnen. Auch nach der Türkenzeit bleibt der osmanische Stil beliebt, jedoch nicht in kritikloser Weise, sondern nach einer Auswahl, die vom ungarischen Geschmack bestimmt wird und bei der das Volk abweichend von der Oberschicht bestimmte Motive bevorzugt. So findet außer einer Verschmelzung abendländischer und osmanischer Einflüsse eine deutlich erkennbare Magyarisierung des Stils statt. Ein Vergleich älteren ungarischen Materials mit echten osmanischen Stücken vom Anfang des 16. Jahrhunderts an zeigt, daß eine weitgehende Übereinstimmung in der Stickerei beider Völker nach Motiven, Raum-



verteilung, Farbgebung und der Sticktechnik besteht, daß trotzdem aber der osmanische Einfluß nicht so unmittelbar war wie auf dem Balkan, sondern das Magyarische deutlich hervortritt. In ihrer Untersuchung hat die Verfasserin ein reiches Material türkisch-magyarischer Stickereien zusammengetragen, das z. T. aus kalvinistischen Kirchen Ungarns stammt, und neben Volksarbeiten auch Stickereien für die Oberschicht behandelt, die aus dem Zusammenhang nicht zu lösen sind. Besonders erfreulich ist neben dem dokumentarischen Wert der Veröffentlichung auch ihre völlig sachliche Arbeitsweise, die sich von romantischen Ideen, wie dem Versuche, das Türkische im ungarischen Stil auf Zentralasien zurückzuführen, fernhält und gerade deshalb um so eindringlicher das Wesen der Magyarisierung des Stils darzustellen geeignet ist. Für ähnliche Untersuchungen über volkstümliche Stile des Balkans oder der Slowaken kann G. Palotays verdienstvolle Arbeit nur als Vorbild dienen, und das ungarische Nationalmuseum kann mit ihr zu dem vorliegenden schönen Werke nur beglückwünscht werden.

H. Nevermann.

**Laumanns, Grete: Verwandtschaftsnamen und Verwandtschaftsordnungen im Bantugebiet. Berliner I.-D. 96 S. Verlag C. J. Laumanns, Lippstadt i. Westf.**

Die Verfasserin hat sich zum Ziel gesetzt, das Verwandtschaftsnamensystem des Ur-Bantu zu rekonstruieren, die Verwandtschaftsordnungen heutiger Bantustämme durch Konfrontierung mit den zugehörigen Verwandtschaftsterminologien zu erhellen und durch Kombination der in diesen beiden Untersuchungsabschnitten gewonnenen Ergebnisse Rückschlüsse auf den Gang der sozialen Entwicklung im Bantugebiet zu ziehen.

Die Ur-Bantu-Terminologie, die die Verfasserin im Anschluß an Meinhof, Bourquin, Dempwolf und Struck erschließt, gehört dem Kirchhoffschen Typus A an (Lowies bifurcate merging oder Dakota-Iroquois-Typus). D. h. lineare und kollaterale Verwandte werden zusammengeworfen, aber die Verwandten väterlicherseits von den Verwandten mütterlicherseits getrennt. Die Geschwisterterminologie hatte anscheinend die Form: älteres Gleichgeschwister, jüngeres Gleichgeschwister, Kreuzgeschwister. Für Großelter und Enkelkind bestand je ein besonderer Ausdruck; das Fehlen wörtlich reziproker (symmetrischer) Großelter-Enkel-Terme ist auch für die rezenten Bantu-Terminologien bezeichnend. Etwas unklar ist noch die Benennung der Heiratsverwandten, da hier offenbar weitgehende Bedeutungsverschiebungen stattgefunden haben.

Die Besprechung der Verwandtschaftsordnungen von 10 ausgewählten Stammesgruppen vermittelt einen guten Eindruck von den Gemeinsamkeiten und den Unterschieden im sozialen Leben der Bantuvölker. M. E. hat jedoch die Verfasserin unter dem Einfluß ihrer gleich zu nennenden historischen These die Bedeutung der bilateralen Familie unter- und die der unilateralen Abstammungsgruppen überschätzt.

Zu dem Schlußabschnitt, der die Verwandtschaftsordnungen der Bantuvölker in ihrem kulturhistorischen Zusammenhange behandelt, sind einige Einwendungen zu machen. Stark von ihrem Lehrer R. Thurnwald beeinflusst, möchte Laumanns alle soziologischen Neubildungen im Bantugebiet auf das Zusammentreffen von vaterrechtlichen viehzüchtenden Hamiten und mütterrechtlichen bodenbauenden Negern zurückführen, so besonders die Ehe mit der Tochter des Bruders der Gattin, die Heirat mit der Witwe des Mutterbruders und die symmetrische Kreuzbasenehe. Ein Blick auf die außerafrikanischen Verbreitungsgebiete dieser Eheformen muß gegen diese Hypothese starkes Mißtrauen erwecken. Bedenklicher ist, daß auch bilaterale Familie und Verwandtschaftsberechnung als sekundärer Ausgleich zwischen den beiden unilateralen Organisationsformen angesehen werden.

Versahentlich hält die Verfasserin die Ehe mit der Mutterbruderstochter für spezifisch mütterrechtlich. Das ist sie keineswegs, sondern allen Deszendenzregeln gegenüber neutral. Hingegen hat zuerst Kubary für Mikronesien, später Boas für die Tsimshian und Malinowski für die Trobriander gezeigt, daß in diesen matrilinearen Gemeinwesen die Ehe des Sohnes mit der Vaterschwesterstochter für den Vater das Mittel ist, den eigenen Sohnesohn in den Besitz des Erbes und den eigenen Sohn in die Stellung des Prinzregenten zu bringen. Es ist also nicht die Mutterbruderstochterehe, sondern die Vaterschwesterstochterehe als typisch mütterrechtliche Form der Kreuzbasenehe anzusehen.

Es steht zu wünschen, daß die Verfasserin in einer späteren Arbeit ihr reichlich gesammeltes Material dazu verwenden wird, uns die dringend benötigte Übersicht über die Verbreitung klassifikatorischer und nichtklassifikatorischer Verwandtschaftssysteme in Afrika sowie über die Verteilung der verschiedenen Formen der Kreuzvetterterminologie zu geben.

W. Milke.

## IV. Eingänge für die Bibliothek.

- Alsdorf, Ludwig: Indien. 2. Aufl. Berlin: Deutscher Verlag 1940. 247 S. 8 Ktn. 8°. (Weltpolitische Bücherei.)
- Arndt, Paul: Soziale Verhältnisse auf Ost-Flores, Adonare und Solor. Münster i. W.: Aschendorff 1940. VIII, 251 S. [14 Abb.] 8°. (Anthropos-Bibliothek Bd. 4, H. 2.)
- Aufenanger, Heinrich, und Höltker, Georg: Die Gende in Zentralneuguinea. Vom Leben und Denken eines Papuastammes im Bismareckgebirge. Wien-Mödling: St. Gabriel 1940. XIII, 209 S., 19 Taf. 4°. (Ergänzungsbände zur Ethnogr. Neuguineas Bd. 1.)
- Aufinger, Albert, P.: Siedlungsform und Häuserbau an der Rai-Küste Neuguineas. Freiburg (Schweiz): „Paulusdruckerei“ 1940—1941. 8°. Aus: Anthropos Bd. 35 u. 36.
- Barkmann, Emma: Torscha, eine volksdeutsche Siedlung in der jugoslawischen Batschka. Berlin: Ebering 1942. 318 S. 8°. (Forschungen z. Kolonial- u. Völkerwissensch. H. 3.)
- Beythan, Hermann: Was ist Indien? Heidelberg, Berlin, Magdeburg: Vowinkel 1942. XV, 187 S. 8°. (Indien Bd. 1.)
- Blauweiß-Buch: Blauweiß-Buch der Finnischen Regierung 2. Die Einstellung der Sowjetunion zu Finnland nach dem Moskauer Frieden. Helsinki: Tilgmann 1941 157 S. 8°.
- Brandt, Karl: Die Mittelsteinzeit am Nordrande des Ruhrgebietes. Leipzig: Barth 1940. VI, 77 S., 685 Abb. i. Text, 30 Taf. u. 1 Kte. 8°. (Quellensch. z. westdeutsch. Vor- u. Frühgesch. Bd. 4.)
- Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire. Tome 1, no 4. Paris: Larose 1939. 8°.
- Cipriani, L.: Missione di studio al Lago Tana. Vol. 5. Ricerche antropologiche sulle genti. Roma: Reale Accademia 1940. XIX. 468 S., 45 Tav. 8°.
- Conti, L., Reiter, Hans, Verschuer, Otmar von: L'organisation de la santé publique du Reich pendant la guerre. La biologie dans la gestion de l'état. L'image héréditaire de l'homme. Le problème de la race et la législation raciale allemande. La recherche et l'étude des vitamines au service de l'alimentation nationale. Paris: Sorlot o. J. 8°. Cahiers de l'Institut Allemand 4.
- Damm, Hans: Theo Körner: Indonesien („Die große Völkerkunde“ hrsg. von H. A. Bernatzik, Bd. 2, S. 251—294). Hans Nevermann: Südsee (ebenda, Bd. 2, S. 295—364). Berlin: Springer 1942. 8°. Aus: Zeitschr. f. Ethnol. Jhrg. 1941.
- Diehl, K.: Ist die Lehre Rankes von der isolierten Organphthase als allergisches Immunitätsphänomen tierexperimentell sichergestellt? Leipzig: Barth 1941. 4°. Aus: Zeitschr. f. Tuberkulose. Bd. 87, H. 5—6.
- Eberhard, W.: [Türk.-deutsch.] Chinas nördliche Nachbarn. Ankara: 1942. 281 S. 8°. (Türk tarih kurumu yayınlarindan 7. Ser., Nr. 9.)
- Eckert, Georg, und Formozis, P. E.: Beiträge zur mazedonischen Volksmagie. Thessaloniki 1942. 8°. (Volkskundl. Beob. u. Material. aus Zentralmazed. und der Chalkidike H. 1.)

- von Eickstedt, Egon: Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. 2. umgearb. u. erweit. Aufl. in 2 Teilen. 1. Teil. Die Forschung am Menschen. Stuttgart: Enke 1942. 9. Lief. (Bog. 54—69). 8°.
- Feick, Hildegard: Die bevölkerungsbiologische Bedeutung von Brauch, Sitte und Recht bei Papuas und Melanesiern. Stuttgart: Enke 1942. Aus: Zeitschr. f. Rassenkde. Bd. 13, H. 2.
- Findeisen, Hans: Volkstumsverhältnisse der Weißruthenen. Berlin-Dahlem [1942]. 53. S. 4°.
- Fischer, Eugen: Grundlagen und Bedeutung der menschlichen Erblehre. Leipzig: Bibliographisches Institut 1942. 8°. Aus: Jahrbuch d. Auslandsamtes d. deutsch. Dozentenschaft.
- Fischer, Neue Rehobother Bastardstudien. 2. Fortführung und Ergänzungen der Sipptafeln. [Stuttgart: Schweizerbart] 1942. 8°. Aus: Zeitschr. f. Morphol. u. Anthropol. Bd. 40, H. 1.
- Geipel, G.: Gleichgeschlechtig und gleichgeschlechtlich. Leipzig: Thieme 1940. 8°. Aus: Der Erbarzt Bd. 8, H. 11.
- Die Gesamtanzahl der Fingerleisten als neues Merkmal zur Zwillingsdiagnose. Leipzig: Thieme 1941. 8°. Aus: Der Erbarzt Bd. 9, H. 1.
- Die Verteilung der Fingerleistenmuster und die homologe Konkordanz bei ein- und zweieiigen Zwillingen. [Stuttgart: Schweizerbart] 1942. 8°. Aus: Zeitschr. f. Morphol. u. Anthropol. Bd. 40, H. 1.
- Gerloff, Wilhelm: Die öffentliche Finanzwirtschaft. Frankfurt am Main: Klostermann. 88 S. 8°.
- Graf, Lucia: Die Skelettfunde von Holderbank im Kanton Solothurn. Bern 1942: Böhler. 8°. Aus: Bull. d. Schweizer. Gesellsch. f. Anthrop. u. Ethnol. 1941—1942.
- Gunda, Béla: The Anthropogeography of Pasturing on the Great Hungarian Plain (Alföld). Budapest 1940. 24 S. 8°. Aus: Geogr. Review (Internat. Rev. of the Hung. Geogr. Soc.) Vol. 68, No. 1.
- Ein Kugelbogen aus Ceylon im Ethnographischen Museum [ungarisch]. Budapest 1940. 7 S. 8°. Aus: Népraj. Értesítő évi 1—2.
- Über die Vorarbeiten zum Atlas der ungarischen Volkskultur [ungarisch]. Budapest: Kertész 1939. 9 S. 8°. Aus: Népraj. Értesítő évi 2—4.
- Von den balkanischen Zusammenhängen der rumänischen Volkskultur der Südkarpathen. Budapest: Kertész 1941. 10 S. 8°. Aus: Ethnographia-Népelet évi 1.
- Gusinde, Martin: Die Giftproben der Kakwa-Niloten. [Stockholm] 1942. 8°. Aus: Ethnos 1.
- Meteorologische Beobachtungen im Kongo-Urwald. Wien u. Leipzig: Hölder-Pichler-Tempsky 1941. Aus: Sitzungsber. d. Akad. d. Wissensch. . . . Mathem.-naturw. Kl., Abt. 2a, 150 Bd., H. 9 u. 10.
- Die Kongo-Pygmäen in Geschichte und Gegenwart. Halle 1942. 8°. (Nova acta Leopoldina Bd. 11, N. F., Nr. 76.)
- Hägler, Karl: Anthropologische Studie über die Bewohner des Tavetsch, eines alpinen Hochtals im Kanton Graubünden (Schweiz). Zürich: Füßli 1941. 233 S., 188 Tab., 1 Kte., 14 Fig., 9 Textbild. u. 12 Taf. 8°. Aus: Arch. d. Julius Klaus-Stiftg. f. Vererbungsforsch., Sozialanthrop. u. Rassenhyg. Bd. 16, H. 1—2.
- Haller, Hermann: Syrmien und sein Deutschtum, ein Beitrag zur Landeskunde einer südostdeutschen Volksinsellandschaft. Leipzig: Hirzel 1941. 98 S., 11 Abb., 7 Taf., 6 Ktn. 8°. Deutsche Schriften Bd. 10.
- Hellpach, Willy: Das Wellengesetz unseres Lebens. Hamburg: Wegner 1941. 162 S. 8°.
- Deutsche Physiognomik. Grundlegung einer Naturgeschichte der Nationalgesichter. Berlin: de Gruyter 1942. VIII, 224 S., 2 Ktn. und 100 Bild. auf 33 Taf. 8°.
- Hennig, Richard: Zur Asciburgium-Frage. o. O. u. Jhr. 8°. Aus: Rhein. Vierteljahrsblätter Jahrg. 11.



- Hornschuch Familienarchiv: Einführung in Ursprung, Herkommen und Verbreitung des Geschlechtes Hornschuch. Schorndorf (Württemberg): Familienarchiv Hornschuch 12 S. 8°. (Schriftsamml. d. Familienarch. Hornschuch H. 19. 1942.)
- Jaakkola, Jalmari: Die Ostfrage Finnlands. Helsinki: Söderström 1941. 84 S. 8°.
- Kaila, Eino: Die finnische Staatsuniversität durch dreihundert Jahre. Helsinki: Otava 1940. 93 S. 8°.
- Karstedt, Oskar, u. von Werder, Peter: Die afrikanische Arbeiterfrage. — Die Inderfrage. Berlin: de Gruyter 1941. 324 S., 1 Kte. 8°. (Handbuch der prakt. Kolonialwissensch. Bd. 18.)
- Kauffmann, H. E.: Die Spiele der Thadou-Kuki in Assam. Berlin: Springer 1941. 8°. Aus: Zeitschr. f. Ethnologie Jhrg. 73.
- Robert Bleichsteiner: Vorderindien. („Die große Völkerkunde“ hrsg. von H. A. Bernatzik Bd. 2, S. 149—197). — Hugo Adolf Bernatzik: Hinterindien. Ebenda, S. 198—250. — Theo Körner: Indonesien. Ebenda, S. 251—294. [Berlin: Springer 1940.] Aus Zeitschr. f. Ethnol. Jhrg. 1940.
- Kleiweg de Zwaan, J. P.: Anthropologische Untersuchungen auf Bali und Lombok. Leiden: Brill 1942. 322 S., 387 Abb. auf 107 Taf., 18 Textfig., 54 Kurven u. 1 Kte. 4°. (Internat. Arch. f. Ethnogr. Suppl. zu Bd. 40.)
- Kruse, Wilhelm: Denkmäler indischer Kunst. Heidelberg, Berlin, Magdeburg: Vowinkel 1942. VII, 24 S., 48 Bildtaf., 1 Kte. 8°. (Indien Bd. 8.)
- Kunkel, Otto: Ostsee. Forschungsabriß und Schriftennachweis zur Urgeschichte der Ostseeländer. Stuttgart 1941: Klett. 8°. S.-A. aus der Pauly-Wissowa-Krollschen Realenzyklopädie d. klass. Altertumswissensch. Bd. 18.
- Lindblom, G. Vessels with star-shaped lids. Stockholm: The Ethnographical Museum of Sweden 1942. 8°. Aus: Ethnos 1942: 1.
- Lindqvist, Sune: Gotlands Bildsteine gesammelt und untersucht von Gabriel Gustafson und Fredrik Nordin mit Zeichnungen von Olof Sörling und Photographien von Harald Faith-Eell nach erneuter Durchsicht und Ergänzung des Materials (II). Stockholm: Wahlström & Widstrand 1942. 147 S. 4°.
- Lufft, Hermann: Die Wirtschaft Indiens. Heidelberg, Berlin, Magdeburg: Vowinkel 1942. VII, 183 S., 10 Ktn. 8°. (Indien Bd. 2.)
- Lukas, Johannes: Deutsche Quellen zur Sprache der Musgu in Kamerun. Berlin: Reimer; Hamburg: Friederichsen, de Gruyter 1941. 121 S., 1 Kte. 8°. (Beihefte zur Zeitschr. f. Eingeb.-Sprach. H. 24.)
- Matschoß, Conrad: Technik, Geschichte. Berlin: VDI-Verlag 1940. 192 S. 4°. (Beitr. z. Gesch. d. Techn. u. Indust. Bd. 29.)
- Moeller, Klara von: Indianischer Federschmuck in Goethes Sammlungen. Weimar: Goethe-Gesellschaft 1942. 8°. Aus: Goethe. Viermonatsschrift der Goethe-Gesellschaft Bd. 7, H. 2.
- Falke, Geier und die „Krone“ der Inka. Berlin: Springer 1942. 8°. Aus: Zeitschr. f. Ethnol. Jhrg. 73.
- Mühlmann, W. E.: Rasseneseelische Polarität in Europa? Stuttgart: Enke 1942. 8°. Aus: Zeitschr. f. Rassenkde. Bd. 13, H. 1.
- H. A. Bernatzik: Historische Entwicklung und Zielsetzung der Völkerkunde („Die große Völkerkunde“ hrsg. von H. A. Bernatzik Bd. 1, S. 5—12) und Aufgaben der Kolonialethnologie (ebenda Bd. 1, S. 13—56). Berlin: Springer 1942. 8°. Aus: Zeitschr. f. Ethnol. Jhrg. 1941.
- Museum, Statens Etnografiska: Statens Etnografiska Museum årsberättelse för 1940. Stockholm: Almqvist & Wiksells 1941. 8°. Aus: K. svenska vetenskaps årsbok för år 1941.
- Nachtsheim, Hans: Aufgaben und Möglichkeiten der vergleichenden und experimentellen Erbpäthologie. o. O. 1942. 4°. Aus: Zeitschr. f. ärztl. Fortb. Jhrg. 39, Nr. 4.
- Nevermann, Hans: Die Je-nan. Berlin: Reimer 1942. 4°. Aus: Baeßler-Archiv Bd. 24.

- Obra del cincuentenario del Museo de la Plata. Tomo 2. Buenos Aires: Coni 1936. 40.
- Olbrechts, Frans M.: Maskers en dansers in de Ivoorkust. o. O. (1940). 183 S. 80.
- Pettazzoni, Raffaele, und Loukotka, Čestmir: In memoria di Guido Boggiani. — Supplementi al vocabolario Ciamacoco estratti dai manoscritti inediti di Guido Boggiani. Roma: Palazzo Antici-Mattei 1941, XIX. 31 S. 80. (Centro italiano di studi americani . . . 1.)
- Pfannenstiel, Max: Die altsteinzeitlichen Kulturen Anatoliens. Berlin: Deutsches Archäologisches Institut 1941. 50 S., 18 Taf. 40. (Istanbuler Forsch. Bd. 15.)
- Piebenga, Haring, Tjittes: Über das Hautleistensystem der Bevölkerung der Insel Urk. [Stuttgart: Schweizerbart] 1942. 80. Aus: Zeitschr. f. Morphol. u. Anthropol. Bd. 40, H. 1.
- Pielenz, Otto Karl: Ein Siedlungsplatz des Magdalénien auf Sylt. Hamburg: 1940. 8 S. 80. (Veröffentlich. d. Samml. Otto Karl Pielenz-Eidelstedt Nr. 2.)
- Kernbeil und Spalter als grobgerätige Kulturelemente in der Ahrensburger Stufe und ihre kulturhistorische Bedeutung für die Entstehung des nordischen Mesolithikums. Hamburg: 1941. 12 S. 80. (Veröffentlich. d. Samml. Otto Karl Pielenz-Eidelstedt Nr. 3.)
- Rahir, E.: Les habitats et les sépultures préhistoriques de la Belgique. Bruxelles 1925. 89 S. 80. Aus: Bull. de la Soc. d'Anthrop. t. 40.
- Reinisch, Leo: Die Saho-Sprache. 2 Bde. Wien: Hölder 1889—1890. 80. 1. Bd. Texte der Saho-Sprache. 2. Bd. Wörterbuch der Saho-Sprache.
- Die Bilin-Sprache. 2 Bde. Wien: Hölder 1887. 426 S. 80. 2. Bd. Wörterbuch der Bilin-Sprache.
- Die Somali-Sprache. 1. Bd. u. 3. Bd. Wien: Hölder 1900 u. 1903. 40. 1. Bd. Texte. 2. Bd. Grammatik. (Südarabische Expedition Bd. 1 u. 5, Teil 1.)
- Wörterbuch der Bedaue-Sprache. Wien: Hölder 1895. 365 S. 80.
- Report of the Fifth Thule Expedition 1921—24: Vol. 10, No. 2. Ostermann, H.: The Mackenzie Eskimos. After Knud Rasmussens posthumous notes. Kopenhagen; Gyldendal 1942. 166 S. 40.
- Ritscher, Alfred: Wissenschaftliche und fliegerische Ergebnisse der Deutschen Antarktischen Expedition 1938/39. Leipzig: Koehler & Amelang 1942. 304 S., 56 Abb., 3 Taf. 40.
- Rousselle, Erwin: Die Toteninsel. Darmstadt: Wittich (1942). 10 S. 40.
- Sarasin, Fritz: Bericht über das Basler Museum für Völkerkunde für das Jahr 1941. Basel 1942: Birkhäuser. 19 S., 5 Textfig. 80. Aus: Verhandl. d. Naturforsch. Gesellsch. Bd. 53.
- Sattler, Wilhelm: Die slawonische Drauniederung als deutsche Volksinsellandschaft. Leipzig: Hirzel XI, 131 S., 7 Ktn. u. 18 Abb. 80. Deutsche Schriften Bd. 11.
- Schlaginhaufen, Otto: Skelette von Bonaduz aus dem Ausgang der La Tène-Zeit. Bern: Böhler 1942. 80. Aus: Bull. d. Schweizer. Gesellsch. f. Anthrop. u. Ethnol. 1941/42.
- Schubart, Walter: Religion und Eros, herausgegeben von Friedrich Seifert. München: Beck 1941. 246 S. 80.
- Söderström, Jan: Die Figurstühle vom Sepik-Fluß auf Neu-Guinea. Mit einem Anhang von Georg Höltker: Drei Zeremonialschemel vom Sepik. Stockholm, Lund: Ohlssons 1941. 59 S. 80. (Statens Etnografiska Mus. smärre meddelanden Nr. 18.)
- Steche, Theodor: Deutsche Stammeskunde. Berlin: de Gruyter 1942. 173 S., 14 Ktn. 80. (Samml. Götschen 126.)
- Täuber, Carl: Die vollständige Entzifferung der altkretischen und Osterinsel-Hieroglyphen. [Bern: 1941/42.] 80. Aus: Bull. der Schweizer. Gesellsch. für Anthropologie und Ethnologie.
- Termer, Franz: Durch Urwälder und Sümpfe Mittelamerikas. Der fünfte Bericht des Hernán Cortés an Kaiser Karl V. Erstmals in deutscher Übersetzung herausgegeben, eingeleitet und mit einem wissenschaftlichen Kommentar versehen. Hamburg: Behre 1941. 189 S., 4 Taf., 4 Textfig. u. 1 Kte. 80. (Ibero-amerik. Stud. des Ibero-amerik. Instituts . . . 15.)

- Vyas, Mukund: Männer und Mächte in Indien. Heidelberg, Berlin, Magdeburg: Vowinkel 1942. VII, 135 S., 6 Abb., 4 Ktn. 8°. (Indien Bd. 4.)
- Wassén, Henry: A forged Maya codex on parchment. A warning. Göteborg: Elander 1942. 8°. Aus: Etnologiska Studier, 12—13, 1941.
- Westenhöfer, Max: Der Eigenweg des Menschen dargestellt auf Grund von vergleichend morphologischen Untersuchungen über die Artbildung und Menschwerdung. Berlin: Die Medizinische Welt, Mannstaedt u. Co. (1942). 396 S., 105 Abb. 8°.
- Westermann, Dietrich: Afrika. Berlin: Junker und Dünnhaupt 1942. 100 S. 8°. (Studien zur Auslandsde Bd. 1, Lief. 1—2.)
-



# I. Abhandlungen und Vorträge.

## Die afrikanischen Schafrassen und die Herkunft des Ammonkultes.

Von

E. Werth.

Mit 18 Textabbildungen

Die verbreitetste afrikanische Schafrasse ist heute das Fettschwanzschaf (*Ovis aries platyura*). Es wird später noch näher begründet werden, daß ich es für zweifelhaft halte, daß das Fettschwanzschaf viel vor der Zeitwende nach Ägypten und Nordwestafrika gelangt ist. Heute ist es (s. Abb. 1, lichte Schrägschraffur) über ganz Ägypten und das nördlichste Afrika zu finden. Und ich vermute, daß diese geschlossene Verbreitung im wesentlichen erst mit und auf dem Wege der Ausbreitung des Islam erfolgte. Für die mohammedanischen Völker, die das Schwein ablehnen, ist das Fettschwanzschaf als Fettlieferant von ganz besonderer Bedeutung. Wir treffen es daher auch fast in allen mohammedanischen Ländern als vorherrschende Schafrasse an, und es unterliegt denn auch wohl keinem Zweifel, daß es nach Afrika von Asien aus gelangt ist, wie das die einfachen Pfeillinien auf unserer Abb. 1 andeuten sollen. Hier in Asien haben wir, soweit ich sehe, die älteste Darstellung dieser Rasse auf einem Reliefbild des Südwestpalastes von Nimrud (Mesopotamien) aus der Zeit Tiglatpilesars (745 v. Chr.). Heute ist das Fettschwanzschaf in Asien von Afghanistan über Persien und Kleinasien bis in den Süden der Balkanhalbinsel und andererseits über Syrien bis nach Arabien verbreitet.

Von hier aus dürfte es in sehr früher Zeit — vermutlich viel früher, als nach Ägypten und nach Nordafrika — sich über die viehreichen Steppeländer Ostafrikas bis zu den Hottentotten in Südwestafrika ausgebreitet haben (s. Abb. 1, Schrägschraffur und einfache Pfeile). Dagegen scheint es, daß es im Sudan das altägyptische (Sudan-) Schaf, dessen Ausbreitung hier mit den ältesten Ostwestwanderungen des äthiopischen Rassenelementes in Zusammenhang stehen dürfte (H. Kroll, a. a. O., S. 23), nicht hat verdrängen können. Im Bereich der Steppeländer Ost- und Südafrikas wird es angegeben von den Galla, Somal, Masai, Wadschagga, Wassui, Barundi, Wangamwesi, zwischen Bangweolo- und Nyasasee, bei Hottentotten und Herero. „Das Schaf der Südafrikaner ist das Fettschwanzschaf, ebenso dasjenige in Ostafrika.“ Und das Fettschwanzschaf muß „als älteste Schafrasse im Bantugebiet gelten“ (Kroll, a. a. O., S. 322/23).

Wir gelangen damit zu der Vorstellung (siehe Karte), daß die alte äthiopische Kulturströmung, die auf das ganze Afrika südlich der Sahara einen so großen Einfluß ausgeübt hat (Rinderzüchterkulturen), vom Osthorn Afrikas ausgehend, zusammen mit dem Buckelrind (Sangarind) das mit ihm von Asien herübergekommene Fettschwanzschaf durch ganz Ost- und Südafrika verbreitet hat, während — wie wir noch weiter-

hin sehen werden — das von den unteren Nilländern gekommene altägyptische Schaf durch den Sudan bis zum Atlantischen Ozean mit den Äthiopen (Fulbe usw.) verbunden erscheint. Es ergibt sich also, daß das Fettschwanzschaf augenscheinlich der hamitischen (äthiopischen) Kulturströmung gefolgt ist, die sich auf dem ostafrikanischen Steppengürtel südwärts bis Süd-

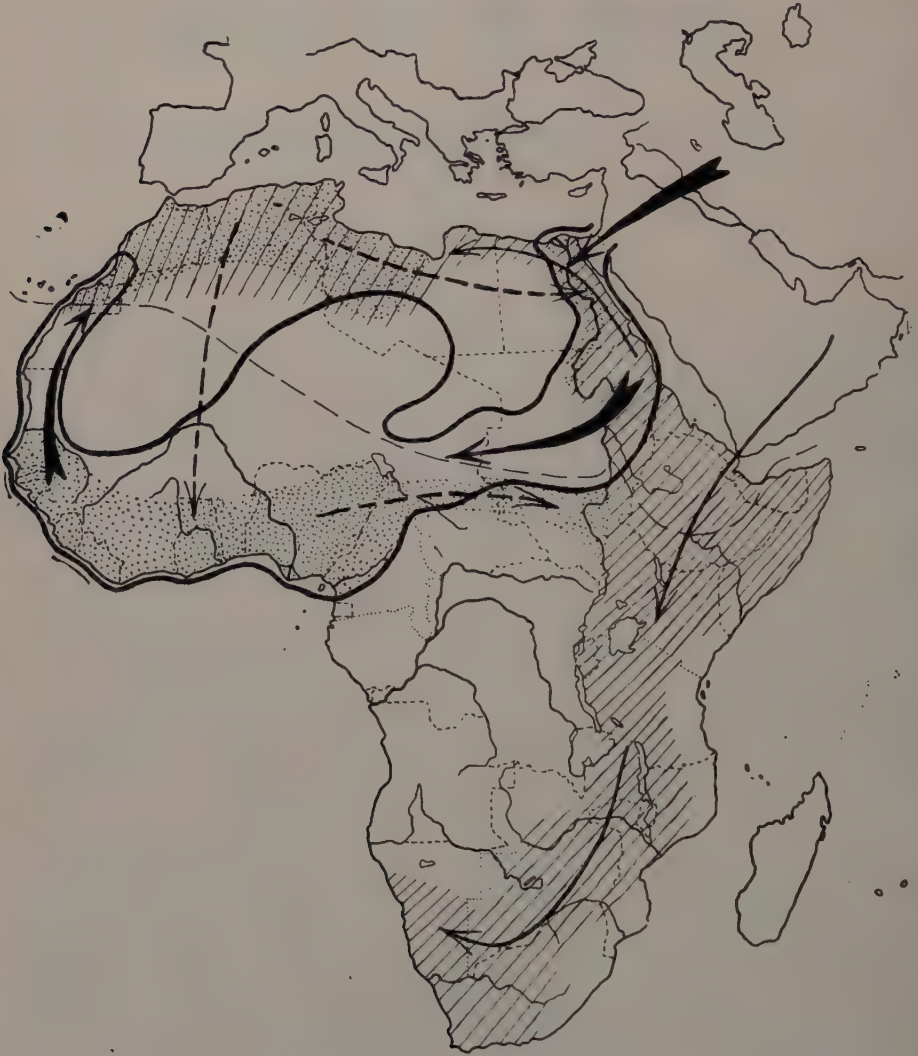


Abb. 1. Verbreitung und Wanderrichtungen der drei wichtigsten afrikanischen Schafrassen in Jetzt- und Frühzeit. Schräge Schraffur und einfache Pfeile = Fettschwanzschaf; dicke Linienumgrenzung und dicke Pfeile = altägyptisches oder Sudanschaf; punktierte Flächen und Pfeile in unterbrochenen Linien = altatlantisches oder Fezzanschaf; zarte unterbrochene Linie = Südgrenze der Verbreitung des Pfluges.

afrika bewegt hat und deren Weg haustierkundlich am besten durch die Verbreitung des Rindes, ethnographisch durch die der Rundhüttenformen gekennzeichnet wird. Da das Schaf den unbeeinflussten reinen Hackbau-negern überhaupt fehlt — die Ziege ist ihr einziges größeres Haustier —, so können die hier in Betracht kommenden Völker das Schaf naturgemäß

nur von den Hamiten — gemeint sind hier die dunklen Hamiten (rassisch Äthiopen) — erhalten haben. Ich lasse es dabei aber dahingestellt sein, ob das Fettschwanzschaf — wie es auf Abb. 1 angedeutet ist — ausschließlich am Osthorn und das altägyptische ausschließlich nördlich vom Roten Meer den Weg nach Afrika gefunden hat.

Betreffs der Schafe des Kongobeckens wie der Küstenländer des südlichen Teiles von Nieder-Guinea teile ich die Ansicht Krolls, daß sie erst durch die Portugiesen aus den Küstengebieten Ober-Guineas dahin verpflanzt wurden. Sie scheiden daher für unsere Betrachtungen hier aus. Dagegen sei noch kurz erwähnt das Vorkommen von Fettsteißschafen (*Ovis aries steatopyga*) bei den Somali, mit Ausstrahlungen bis gegen den Äquator (Antonius, a. a. O.). Vermutlich liegt hier der Einfluß einer späteren Kulturwelle vor, deren Bedeutung aber gegen die älteren stark zurücktritt.

Zwei andere Schafrassen spielen von alters her für das nördliche Afrika eine große



Abb. 2. Schieferpalette mit Tierreliefs aus der prädynastisch-neolithischen Negade-Zeit Ägyptens. — Die untere Reihe zeigt das altägyptische Zackelschaf. (Nach Gaillard.)



Abb. 3. Erste Darstellung des Gottes Chnum (Ammon) in menschlicher Gestalt mit Widderkopf („Gott von Elephantine“ — nach A. M. Badawi).

Rolle. Und dank ihrem häufigen Auftreten in den bildlichen Darstellungen Ägyptens sind wir auch über ihre Geschichte recht gut orientiert. Da ist zunächst das „*Altägyptische Langbeinschaf*“, *Ovis aries palaeoaegyptiacus*, das durch korkzieherartig nach beiden Seiten ausgezogene und damit mehr oder wenig horizontal nach rechts und links abstehende Hörner als sogenanntes Zackelschaf charakterisiert ist. Es ist ein hochbeiniges Haarschaf mit langem, dünnem Schwanz (Abb. 2) und erscheint in Ägypten bereits in vorhistorischer (vordynastischer) Zeit. Von diesem Schaf liegen vor ein Schädelbruchstück mit Hornzapfen von Toukh in Oberägypten (Negadezeit) und zwei bildliche Darstellungen: zusammen mit anderen Haustieren (Rind, Esel) auf einer Reliefplatte aus Schiefer im Museum Gizeh (ebenfalls der prähistorischen Negadezeit zugerechnet, Abb. 2) sowie auf einer Vase aus Abydos (jetzt im britischen Museum). Bei beiden vorgeschichtlichen Darstellungen sind die typischen Rassenmerkmale des altägyptischen Schafes deutlich zu erkennen: die eigentümlich enggedrehten, fast waagrecht vom Kopfe seitwärts gerichteten Hörner und der lange, dünne Schwanz. Dann tritt uns dasselbe Tier wieder entgegen während der 5. Dynastie (ca. 2750 v. Chr.), wo es an den Wänden des Grabmales des Königs Sahurê in einer höchst lebenswahren Gruppe



wiedergegeben ist (siehe dazu auch Abb. 4). Und in derselben Dynastie begegnet uns auch zum erstenmal eine Darstellung des Gottes *Chnum* (*Ammon*) mit einem unverkennbar dieser Rasse entlehnten Widderkopf (Abb. 3), worauf wir weiterhin noch zurückzukommen haben werden.



Abb. 4. Reliefdarstellung des altägyptischen Zackschafes aus dem Alten Reich, im Museum Kairo. (Nach L. Keimer.)

Zunächst wollen wir die weitere Verbreitung dieser Schafrasse verfolgen (Abb. 1). Sie hat sich vermutlich in sehr früher Zeit von Ägypten aus nilaufwärts und dann westwärts durch



Abb. 5. Das „Sudanschaf“, der vermutliche lebende Nachkomme des altägyptischen Zackschafes. (Nach Brehms Tierleben, 4. Aufl., 13. Bd.)

den ganzen Sudan ausgedehnt, in welchen Gebieten sie, nach der übereinstimmenden Ansicht aller Forscher, in den zackschafartigen Haarschafen der Eingeborenen sich bis heute erhalten hat (Abb. 5). So dürfte das dünnschwänzige Etbai- und Bisharinschaf hierher gehören, sowie das der Nubischen Wüste. Im Sudan und in seinen Nachbargebieten läßt es sich für die Senegalländer, den oberen Niger (Thilenius), Togo (Museum Bremen), Guinea und die Haussaländer belegen, so daß man es geradezu als Sudanschaf bezeichnen könnte. Vom Sudan scheint dieses Schaf dann auch, nach den Angaben der Literatur (Hilzheimer), in die Sahara zu den Tuaregs und Tibbu, bis Fezzan und von Senegambien nach Rio del Oro und Mogador in Westmarokko

gekommen zu sein. Aber nach einem Präparat des Museums Bremen scheint es auch im heutigen Ägypten noch oder wieder vorzukommen.

Auf unserer Karte ist der Auffassung Ausdruck gegeben, daß diese altägyptische Schafrasse (der Gruppe der *Zackschafe*) ehemals von Asien her nach Ägypten gekommen ist. Daß es in der Tat von Asien her übernommen ist, läßt sich unter anderem daraus schließen, daß wir in der altsumerischen Kultur in Vorderasien der Darstellung eines Zackschafes begegnen, das noch durch einige relativ primitive Merkmale (noch ausgesprochenes Wildschafprofil des Kopfes, starke Mähne, relativ kurzer Schwanz) ausgezeichnet ist. So sehen wir nämlich auf einem aus Gipsstein

gearbeiteten Gefäße der vorderasiatischen Abteilung der Staatlichen Museen Berlin aus dem 3. Jahrtausend v. Chr. das Flachrelief eines berühmten Schafes mit ähnlichen Hörnern wie das altägyptische, die zwar nicht horizontal, sondern — wie bei den Zackelschafen der Balkanhalbinsel — schräg nach oben und auswärts gerichtet sind (vgl. Tafel I, unten bei Werth: die ältesten Haustiere Vorderasiens). Hier im Zweistromlande könnte der gemeinsame Ausgangspunkt des Zackelschafes der Balkanhalbinsel wie des altägyptischen liegen.

Ableiten müssen wir dieses Schaf, wie alle Schafe mit spiralig gedrehten Hörnern bei erwachsenen Böcken, von den großen zentralasiatischen Wildschafen (Argali) der *Ovis ammon*-Gruppe. Auch die Hörner des altägyptischen bzw. des lebenden Sudanschafes beschreiben (wenn wir sie uns in eine Ebene parallel mit der Sagittalebene des Schädels zurückgebracht denken) mehr als eine Kreislinie; sie zeigen das Auf-ab-auf-ab der echten Argalischafe.



Abb. 6. Das „Fezzanshaf“  
(= altatlantisches Schaf), Widder  
(Originalzeichnung).



Abb. 7. Kopfreliet aus Kalkstein des altatlantischen Schafes aus der saitischen oder griechischen Epoche Ägyptens.  
(Nach L. Keimer.)

Ganz anders ist das alles bei der zweiten nordafrikanischen Schafrasse, die, soweit man sie überhaupt in der Literatur unterscheidet, gewöhnlich als *Fezzanshaf* bezeichnet wird. Sein Schwerpunkt liegt ganz offensichtlich im Westen des Kontinentes, weshalb es von Adametz auch Westhamitisches Schaf genannt wird. Es unterscheidet sich, soviel ich sehe, durch mehrere Merkmale deutlichst von allen anderen Schafrassen der Erde. Es ist das einzige Schaf, das sich auf Grund seiner Hornform von den muffloniformen westlichen Wildschafen ableiten läßt. Seine Hörner bilden um die Ohren einen Halbkreis, und das Ende verläuft nicht weiter in derselben Kreislinie, sondern waagerecht nach vorn, mit der Spitze leicht abwärts gebogen, gegen die Mundwinkel (Abb. 6). Diese äußerst charakteristische, sehr konstante Hornform des Bockes — die weiblichen Tiere sind hornlos! — treffen wir immer wieder an, sowohl bei den alten Darstellungen (Abb. 7) wie den lebenden Tieren. Diese Schafrasse, ebenfalls ein Haarschaf, ist ferner — soviel ich weiß — die einzige unter allen Haarschafen, die ein wildfarbenedes Kleid trägt. Daneben kommen auch Schläge oder Individuen in Schwarz oder Weiß oder schwarzweiß gescheckt vor. Endlich ist der Bock durch eine ausgesprochene, scharfbegrenzte Hals- (Schulter)mähne ausgezeichnet (weshalb die Rasse gelegentlich auch als Mähnenschaf bezeichnet wurde).

Auch dieses Schaf finden wir im alten Ägypten oft dargestellt, aber erst von der 12. Dynastie (um 2000 vor Chr.) an. Dagegen ist es ferner seit langem bekannt von alten *Felszeichnungen in Nordwestafrika* (Abb. 8—9). Und zwar ist es hier, in einer Reihe von Exemplaren verschiedener Örtlichkeiten, mit dem Symbol des Sonnengottes: der Sonnenscheibe, geschmückt. Die Rasse unseres Fezzanschafes ist dabei unverkennbar; die beschriebene charakteristische Hornform und die Mähnenbildung sind deutlich dargestellt. In dem großen Bilderwerk von Frobenius und Obermeier (siehe Literaturverzeichnis), ist unsere Rasse (und zwar als einzige Schafrasse!) nicht weniger als siebzehnmals wiedergegeben, und zwar von folgenden Örtlichkeiten: Zenaga, Moghrar-Taghtani, Ain Tazina, Djebel Bes Seba, El Korema, Ksar Amar, Bou Alem, Enfouß und dem Dermeltal. Die Felsbilder dort zeigen teils das nackte Tier (wie unsere Abb. 8, oben), oft mit einem Halsband, vielfach aber, wie gesagt, mit einer Scheibe oder Kugel auf dem Kopf (Abb. 8, unten rechts), die dann ferner des öfteren

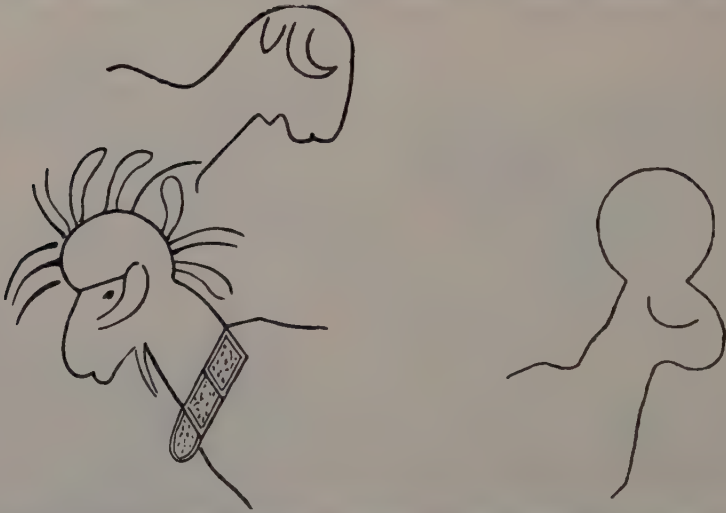


Abb. 8. Drei Kopfteile nordwestafrikanischer (neolithischer) Felszeichnungen vom altatlantischen (Fezzan-) Schaf: oben das Schaf ohne Attribute von Bou Alem, rechts mit Sonnenscheibe von Enfouß, unten mit Sonnenscheibe, Strahlenkranz und Halsband von Zenaga. (Nach Frobenius-Obermeier.)

noch von stets mehr oder weniger gebogenen Strahlen gekrönt oder umgeben ist (Abb. 8, links unten). Diese „Strahlen“ sind mehrfach paarweise zu keulen- oder wurstförmigen Gebilden vereinigt und wurden dann auch — wie bei unserer Abb. 9 — als Uräusschlangen gedeutet. Unsere Abb. 8 links unten, zeigt jedoch, daß eine solche Deutung in keiner Weise zwingend ist. Sind bei unseren Felsbildern die Einzelheiten überhaupt ausgeführt, so sehen wir immer hängende Ohren — ein Beweis, daß es sich um ein Hausschaf handelt —, das einfach im Bogen abwärts und mit der Spitze nach vorn gekrümmte Horn der Fezzanrasse, den langen, dünnen Schwanz — es liegt daher weder eine Kurzschwanz- noch eine Fettschwanzrasse vor! —; gelegentlich ist auch (Abb. 9) die Mähne dargestellt.

Diese Felsbilder Kleinafrikas nun werden heute fast übereinstimmend als neolithischen Alters angesehen. Allerdings wollen die Ägyptologen — vor allem wegen der Attribute des Sonnengottes — nicht gern an ein so hohes Alter glauben. Und ein definitiver Beweis für ein solches hat auch bisher nicht beigebracht werden können. Jedoch läßt sich eine ganze Reihe von Indizien anführen, die das neolithische Alter immerhin äußerst wahrscheinlich machen. Obermeier (a. a. O), einer der besten Kenner



derartiger prähistorischer Felsmalereien, weist in diesem Zusammenhange besonders auf den Altbüffel (*Bubalus antiquus*) hin, dessen Knochenreste wir aus dem nordafrikanischen Diluvium kennen. Er ist die einzige in der Bilderliste auftretende Tierspezies, welche heute völlig erloschen ist, während sehr viele (Elefant, Giraffe, Nashorn u. a.) heute aus Kleinafrika verschwunden sind. Doch sind die Büffeldarstellungen wie die anderen Wildtiere bilderstratigraphisch wie nach Auffassung und Ausführung derart verzahnt mit den wiedergegebenen Haustieren — Hund, Schaf, Ziege, Rind (vgl. Werth, Nordafrikanische Felsbilder) —, daß hinsichtlich ihrer vollen Gleichaltrigkeit kein Zweifel bestehen kann“. Und damit reihen sich beiderlei Bilder nach Obermeier „zwanglos in das noch allent-



Abb. 9. Felsgravierung von Bou Alem. Das atlantische Schaf mit Sonnenscheibe, Uräus-  
schlangen (?) und Halsband. (Nach Flammand,  
Arriens und einer Photographie.)

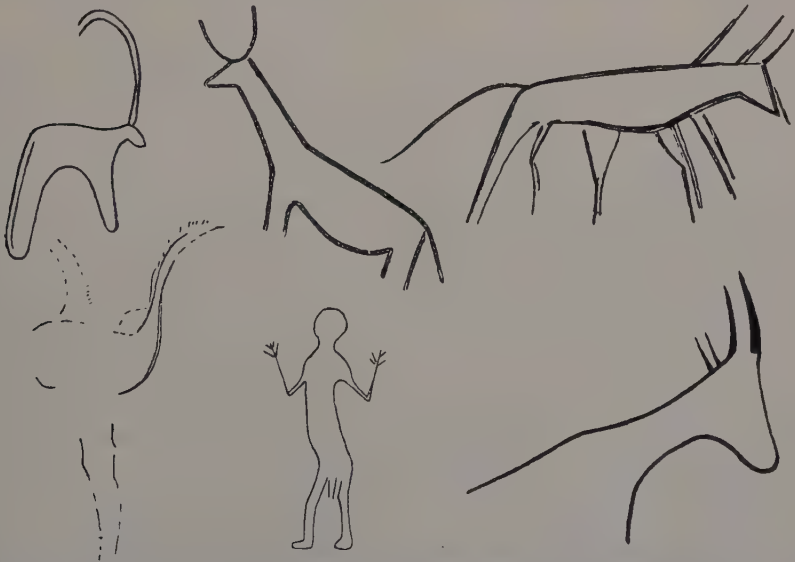


Abb. 10. Tier- und Menschendarstellungen von nordwestafrikanischen (neolithischen) Felszeichnungen. Oben: aus der Gegend südlich Taghtania, von Barebi Taghit und von Tisserfin. Unten: aus der Gegend südlich Taghtania, vom Djebel Bes Seba und von Bou Alem. (Alles nach Frobenius-Obermeier.)

halben klimagünstige Sahara-Neolithikum ein“, das in dem ganzen in Betracht kommenden Gebiet eine große Verbreitung hat. Aber auch eine stilkritische Betrachtung läßt die Einreihung der nordwestafrikanischen Felsbilder in das Neolithikum kaum als unrichtig erscheinen. Ich habe schon

früher darauf aufmerksam gemacht<sup>1)</sup>. Dabei braucht gar nicht einmal an die Kunst der „arktischen Steinzeit“ erinnert zu werden, zu der jene Felsbilder viele Parallelen zeigen. Es liegen auch aus näheren Gebieten, nämlich aus dem prädynastischen Neolithikum Ägyptens (Schieferpaletten, Keramik u. a.) sehr naturalistische Tierdarstellungen vor, die sich mit den nordwestafrikanischen Felsbildern vergleichen lassen. Auf unseren Abb. 10 u. 11 ist einiges gegenübergestellt, und man wird kaum imstande sein, so ohne weiteres zu sagen, welche Gruppe in den Westen, welche in den Osten Nordafrikas gehört. Man betrachte den Steinbock beider Gruppen: trotz der gänzlich verschiedenen Technik derselbe kleine Kopf, die unnatürlich steil gestellten Hörner, die starke Verkürzung des Körpers, die Überbauung

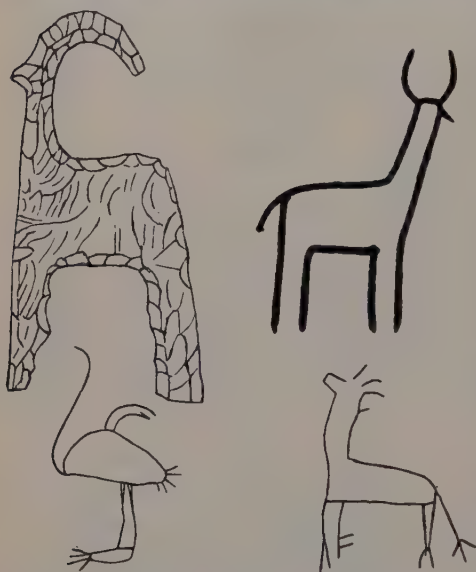


Abb. 11. Tierdarstellungen aus dem vor-dynastischen (neolithischen) Ägypten. Oben: aus Feuerstein geschlagene Steinbockfigur (nach Schweinfurth) und Antilope von einer weiß bemalten Vase der ersten Negade-Kultur (nach J. de Morgan); unten: Strauß und Vierrfüßler, eingeritzt auf einer Straußeneischale. (Nach A. Scharff.)

des hinteren Körperabschnittes. Den Strauß: der S-förmig gebogene Hals, die kreissegmentartigen Flügel, die offensichtliche Schwierigkeit beim Künstler, mit den Beinen fertig zu werden. Die Antilope rechts neben dem Steinbock: die dicken, fast geradlinigen Körperkonturen, das Offenbleiben des Körpers zwischen den Beinen jeden Paares, der Schwanz als einfache Verlängerung der Rückenlinie, die gleiche Behandlung des Hornpaares. Ähnliches gilt für die ganz flüchtige Darstellung des unbestimmbaren vierten Tieres, wobei die Abb. 10 unten rechts zeigt, daß die vier vom Kopf ausgehenden Strahlen der anderen Abbildung die zwei Ohren und die zwei Hörner sein sollen, und wobei die Behandlung der Gliedmaßen mit der Zehendarstellung in Abb. 11 unten rechts an die Arme und Hände der menschlichen Skizze in Abb. 10 erinnert. Wir sehen in beiden Gruppen denselben Stil, denselben konventionellen Zwang. Und damit dürfte kaum noch ein Zweifel am Platze sein darüber, daß — wenn die eine

unserer Gruppen (Abb. 11, Ägypten), wie es einwandfrei feststehen dürfte, in das Neolithikum gehört, auch die andere Gruppe (Abb. 10, nordwestafrikanische Felsbilder) in dieselbe Zeit fällt.

Auch habe ich früher schon (a. a. O.) auf die knickebeinige Darstellung der Kuhantilope und anderer Horntiere auf den neolithischen Schieferpaletten Ägyptens aufmerksam gemacht, die sich ebenso z. B. auch auf einer, seinerzeit von Flammand entdeckten Felsritzung Nordwestafrikas (Abb. 15 bei Kühn in Z. Ethnol. 1926) findet. Hier wie dort die gleiche perspektivische Ansicht der Hörner, dieselbe sorgsame Ausführung der Läufe und die unnatürlich starke Beugung des „Knies“ der Vorderbeine. Ferner gedachte ich damals auch der eigenartigen Tierformen mit phantastisch verlängerten Körperteilen auf denselben Paletten (z. B. auf der

<sup>1)</sup> Diese Z. 60, Heft 1/3.

von Hierakonpolis im Museum Oxford — siehe Taf. 64a bei R. Forrer, Urgeschichte des Europäers, Stuttgart 1908), die ganz auffallend an ähnliche phantastische Formen aus Nordwestafrika (z. B. Frobenius-Obermeier, Taf. 93 u. 94) erinnern.

Übrigens liegt, wie Obermeier betont, „keiner der Felsbilderplätze Nordwestafrikas in der absoluten Wüste“, sondern sie sind immer an alten Kulturboden mit Wasserspuren längs der meist noch heute benutzten Karawanenstraßen, gefunden. Kann so kaum ein ernster Zweifel an dem neolithischen Alter der in Betracht kommenden Felsbilder und damit auch unseres Kultwidders aufkommen, so wird, wie wir weiterhin noch sehen werden, dieses Alter auch indirekt gestützt durch seine Beziehungen zum alten Ägypten. Ich möchte vorschlagen, unserer altehrwürdigen, nordwestafrikanischen Schafrasse, die, soviel ich sehe, einen eigenen wissenschaftlichen Namen noch nicht hat, aber bei ihrer großen Eigenart sicher verdient, im Gegensatz zum altägyptischen Zackelschaf als *Ovis aries palaeoatlanticus* zu bezeichnen<sup>1)</sup>.

Der Schwerpunkt in der Verbreitung des altatlantischen (Fezzan)-Schafes liegt, wie gesagt, in Nordwestafrika. Die punktierten Flächen unserer Karte (Abb. 1) sollen sein Areal darstellen und die unterbrochenen Pfeile seine Ausbreitung von Altatlantis (Marokko bis Fezzan) andeuten. Danach hätte es einerseits einen Ausläufer nach Ägypten (und — nach Feige, Haustierzonen — bis hinauf nach Abessinien, zwischen Blauem Nil und Sobat) gesandt (siehe weiter unten), andererseits wäre es in reichem Maße in das alte Benengebiet (Guinealänder) übertragen worden, wo es von Senegambien bis Bornu (Abb. 101 bei Hilzheimer, Rassengeschichte, und G. Nachtigal, Sahara und Sudan, Berlin 1879, Bd. 1, S. 683) und Kamerun zu belegen ist. Von diesen Ländern aus dürfte es dann spärlicher bis an den oberen Nil gelangt sein (Schilluk, Dinka, Nuer, nach Schweinfurth, Im Herzen Afrikas). Im richtigen, viehrefichen Ostafrika fehlt es demnach. Der Nil wird noch eben erreicht (Abb. 1).

Geradezu auffallend ist es, daß diese so scharf charakterisierte und von allen anderen so stark abweichende Schafrasse so oft mit dem altägyptischen Schafe verwechselt wird und erst so spät in ihrer Eigenart erkannt wurde. Adametz (Herkunft und Wanderung) war wohl der erste, der diese Rasse, die er als westhamitische Rasse oder Fezzanschaf bezeichnet, klar und deutlich herausgestellt hat und dabei besonders auf die „durchgreifenden Unterschiede“ vom Altägyptischen Langbeinschaf hinweist. Als bezeichnende Merkmale führt er für die Rasse an: kleinere, oft geradezu kleine Körperform, besonders beim Bock Neigung zur konvexen Profilinie (Ramsnase), keine Hochbeinigkeit, kurze bis mittellange Hörner, die keine Spirale bilden und mit nach abwärts gebogenen Spitzen enden, mähenartige Verlängerung der Haare an der Vorderbrust. Das ebenfalls angegebene Merkmal der Kurzschwänzigkeit dürfte auf einem Irrtum beruhen, da auch die von Adametz gegebene Abbildung (Taf. 23, Abb. 40) deutlich (an dem zuvorderst stehenden Schaf) einen langen, bis zu den Fersen reichenden Schwanz erkennen läßt (vgl. übrigens auch die Abb. S. 84 bei Schweinfurth, a. a. O.).

Das Westhamitenschaf gilt als eine sehr alte, einst über das ganze nordwestliche Afrika verbreitete Rasse, die sich in Fezzan (dem Land der Garamanten des Altertums) und anderen, abseits vom Verkehr gelegenen Teilen Nordwestafrikas aus alten Zeiten erhalten hat und so einerseits bis nach Marokko, andererseits nach Senegambien und Guinea reicht.

<sup>1)</sup> Auch die alte Rassenbezeichnung: *Ovis aries jubata* L. — siehe z. B. Hilzheimer, Nordafrikanische Schafe — deckt sich (wenigstens in ihrem Gebrauch in der Haustierliteratur) nur zum Teil mit unserer Form.



So gehört auch das kleinwüchsige Schaf Kameruns, das westafrikanische Mähnen- oder Mohrenschaf von M. Wilckens dazu.

Was nun die Abstammung dieses, offensichtlich in Nordwestafrika beheimateten, von allen übrigen Schafrassen so sehr verschiedenen Hauschafes angeht, so äußert sich Adametz dazu wie folgt: Wie anderen (Antonius z. B.) fiel ihm an den Fezzanschafen des Schönbrunner Tiergartens (vgl. seine Abbildung) die weitgehende Ähnlichkeit mit dem europäischen Wildschafe, dem gewöhnlichen Mufflon (*Ovis musimon*), auf. „Sie betrifft gerade zoologisch wichtige Merkmale: Hornverlauf, volle Hornlosigkeit im weiblichen Geschlechte, obwohl die hierhergehörigen Rassen keineswegs züchterisch stark beeinflusst sind, und vor allem jenen für den Mufflon so sehr bezeichnenden großen hellen (weißlichen) Fleck in der Seitengegend des Rumpfes.“ Auf Grund dieser Beobachtungen glaubt Adametz sich „zur Annahme berechtigt, daß die alte und für die Westhamiten bezeichnende Schafrasse entweder unmittelbar ein Abkömmling des Mufflons ist, oder daß sie Blut dieser Art in ausgiebigerem Maße enthält“.



Abb. 12. Wollschaf der altatlantischen Rasse mit Sonnenscheibe und Uräus- schlange, Steinskulptur von Napata in Nubien, 1400 v. Chr., 18. Dyn. (Nach H. Settegast: Die Tierzucht, Breslau 1872.)



Abb. 13. Wollschaf der altatlantischen Rasse, lebender Schlag von Nubien. (Nach Settegast, ebenda.)

Es wurde schon gesagt, daß das Fezzanschaf, unser *Ovis aries palaeoatlanticus*, das einzige Hauschaf ist, das oft noch wildfarben auftritt. Es muß dazu hier erwähnt werden, daß der helle Sattelfleck nicht immer zu erkennen ist, daß andererseits aber auch das vorderasiatische Wildschaf, der Mufflon des Kilikischen Taurus, einen solchen aufweist und daß bei diesem Wildschafe die Weibchen regelmäßig (was beim europäischen Mufflon nicht so ist) ungehörnt sind. Dennoch scheint es aus geographischen Gründen näherzuliegen, im europäischen Mufflon — der

heute noch auf Korsika und Sardinien wild vorkommt — die Ausgangsform der so bezeichnenden „westhamitischen“ Schafrasse (Fezzanschaf) zu sehen. Wir hätten dann eine Parallele zum Berberpferde vor uns, das wir auch mit größter Wahrscheinlichkeit auf das europäische Mittelmeergebiet zurückführen müssen.

Sehen wir nun zu, wie sich die beiden nordafrikanischen Schafrassen in den Darstellungen Altägyptens verhalten. Diese Frage ist bereits von verschiedenen Autoren im Zusammenhang behandelt worden, und wir müssen uns kurz mit den betreffenden Arbeiten befassen.

In der Arbeit von Thilenius (a. a. O.) werden das altägyptische Zackelschaf und das atlantische Schaf (mit halbkreisförmigen Hörnern) teils durcheinandergeworfen, so z. B. bei den Angaben über die Verbreitung, teils wird das letztere als Fettschwanzschaf (!) gedeutet, und so, ganz unbegründeterweise, das frühe Auftreten des Fettschwanzes in die Literatur gebracht, von der es dann bis heute immer wieder ohne Nachprüfung über-

nommen wurde. Thilenius macht auf das Grab 3 von Beni Hassan (um 2000 v. Chr.) aufmerksam, wo zuerst neben dem altägyptischen Zackelschaf das atlantische Schaf deutlich zu erkennen ist. Also vor der 12. Dynasti (2000 v. Chr.) ist diese Rasse in Ägypten nicht nachweisbar. In der 18. Dynastie (1400 v. Chr.) treffen wir bei den charakteristischen Widderdarstellungen von Napata (oberes Nubien) bereits auf diese Rasse mit Wollkleid (Abb. 12 u. 13). Auch hier sieht Thilenius wieder ein Fettschwanzschaf, obwohl die Riesenskulpturen ganz deutlich den dünnen Schwanz erkennen lassen. Überhaupt scheinen keine Anhaltspunkte dafür vorzuliegen, daß das Fettschwanzschaf viel vor der Zeitwende nach Ägypten gelangt ist (siehe oben).

A. Wiedemann (a. a. O.) lehnt sich in seiner Behandlung des Schafes ganz an Thilenius an und bringt damit nichts Neues. Ebenso übernimmt leider auch L. Keimer (a. a. O.) die alten Irrtümer und Auffassungen und trägt dadurch erneut zu deren Verbreitung bei. Obwohl das von ihm gegebene Abbildungsmaterial sehr klar und deutlich die beiden Schafrassen unterscheiden und ihre charakteristischen Merkmale erkennen läßt, geht im Text dennoch alles durcheinander. Und dieses Durcheinander wird bei ihm gekrönt durch eine „Rekonstruktion“ des „altägyptischen Fettschwanzschafes“. Er bringt reichliches Bildmaterial auch über das atlantische Schaf (sein „*Ovis platyra aegyptiacus*“) (vgl. Abb. 7). Zumal das Relief seiner Taf. 43, Fig. 1 (zwischen 600 und 300 v. Chr.) ist bemerkenswert. Alle diese Darstellungen lassen deutlich den dünnen Schwanz erkennen. Das altägyptische Zackelschaf ist abgebildet unter anderem aus der 5. (um 2500) und der 12. Dynastie (2000 v. Chr.).



Abb. 14. Gott Ammon mit Widderkopf der atlantischen Rasse. Ägyptische Darstellung um 600 v. Chr. (Nach Schäfer, Z. Ethnol., 1906, S. 900.)

Wie A. M. Badawi in seiner Dissertation (a. a. O.) feststellt, begegnet uns der Gott Chnum unter dem König Sahure (5. Dynastie, 2500 v. Chr.) erstmalig in menschlicher Gestalt mit Widderkopf (Abb. 3). Und zwar ist es der Kopf des altägyptischen Zackelschafes (mit horizontal abstehenden Hörnern), desselben Schafes, das uns auch in einem der Reliefs des Grabmals des genannten Königs in einer Reihe von Exemplaren sehr lebendig vor Augen geführt wird (siehe Abb. 2 bei Hilzheimer, a. a. O.). Und auf den Rollsiegeln sowie Holz-, Ton- oder Fayence-Etiketten-Inschriften der frühesten Zeit sehen wir immer diesen *Ovis aries palaeoaegyptiacus* (Abb. 1—8 bei Badawi). In der Gestalt dieser Schafrasse wurde Chnum (Amun) seit Anbeginn der Geschichte dargestellt. So z. B. auf der Inschrift Nr. 22572 des Berliner Museums aus der Zeit Königs Cheops (um 2680 v. Chr.) (siehe dazu Abb. 15 [ganz oben]). In derselben Form wie oben, mit Widderkopf, sehen wir Chnum dann auch weiter bis zur 18. Dynastie, wie uns z. B. die Abb. 6 und 7 (um 1480 v. Chr.) und 10 (um 1450 v. Chr.) bei Badawi zeigen.

Dieses Zackelschaf ist dann aber seit der 18. Dynastie verschwunden, vom vermeintlichen Fettschwanzschaf (in Wirklichkeit, wie auch Badawis Bildmaterial unzweideutig zeigt, vom Fezzanshaf, *Ovis aries palaeoatlanticus*) verdrängt. Der Gott Chnum tritt uns nunmehr mit dem Kopf des Fezzanshafes entgegen (Abb. 14) — das neue Schaf ist die Inkarnation des Gottes Ammon, sagt Keimer —, oder sein Widderkopf trägt neben dem Gehörn dieser Rasse noch das des altägyptischen Zackelschafes, ist also vierhörnig (Abb. 15). Auch die reinen Schafdarstellungen kommen



jetzt gelegentlich vierhörig vor. Noch der 18. Dynastie, und zwar der Zeit um 1400 vor Chr., gehören die schon erwähnten Widder von Napata (oberes Nubien) an, welche das Fezzanschaf — mit Sonnenscheibe und Uräusschlange — bereits als Wollschaf zeigen (Abb. 12/13).

Das Symbol der Sonnenscheibe mit der Uräusschlange kommt anscheinend frühestens in der 5. Dynastie vor. L. Keimer unterscheidet



Abb. 15. Gott Chnum mit Widderkopf der altatlantischen Rasse und dazu das traditionelle Zackelgehörn der altägyptischen Rasse sowie Sonnenscheibe und Federkrone. Ägyptische Darstellung aus dem Neuen Reich (19. bis 20. Dynastie, um 1200 v. Chr.). (Nach Ebers, Cicerone durch das alte Ägypten.)

3 Typen des Widders des Gottes Chnum: 1. in der Form des altägyptischen Zackelschafes, 2. mit dem Gehörn dieses und dem des neuen (Fezzan-) Schafes, noch als Haarschaf, und 3. ebenso als Wollschaf. Hierzu ist bemerkenswert eine Schafmumie von Elephantine (Alter?) mit natürlichen Hörnern der zweiten Rasse und künstlichen Zackelhörnern der prähistorischen Rasse. Hier ist der Platz, eine kleine Bemerkung einzuschleiben über die Göttin Neith von Sais — „das verschleierte Bild von Sais“. Sie gilt in der altägyptischen Tradition als westlichen („libyschen“) Ursprungs<sup>1</sup>), ihr Kult dürfte somit eine Parallele zum Ammonkult darstellen. Ihre Attribute sind u. a. ein an den Längsseiten eingebuchteter Schild („Achterschild“, Abb. 16) und zwei gekreuzte Pfeile (ebenda). Da diese Attribute sich in Ägypten bis in die vordynastische (prähistorisch-neolithische) Zeit zurückverfolgen lassen, muß die Übertragung des Kultes der Neith (die übrigens eine ähnliche Rolle wie Isis als Göttermutter spielt) nach Ägypten spätestens im Neolithikum erfolgt gewesen sein. Und Scharff (Die Altertümer der Vor- und Frühzeit) sagt in diesem Zusammenhang: Zu den libyschen Beziehungen des vorgeschichtlichen Ägyptens gehört auch die auf den Längsseiten stark eingebuchtete Schildform, die sowohl auf den Felsbildern des Atlasgebirges vorkommt, wie auch in Ägypten als Schild der Göttin Neith von Sais. Er weist dabei auf eine Abbildung von Evans (Lit.-Verz.) hin, die ich in unserer Abb. 16, Mitte und rechts, wiedergegeben habe. Leider gibt Evans für die westafrikanische Felszeichnung keine nähere Ortsangabe. Wir bringen daher noch eine Felsritzung von Chellala (in Nordwestafrika, Abb. 17) aus Frobenius-Obermeier, wo gleichfalls dieselbe Schildform, nebst Wurf-

keule und anderen, nicht mehr erkennbar erhaltenen Gegenständen bzw. Waffen eingeritzt erscheinen. Da wir diese westafrikanischen Felszeichnungen als neolithisch erkannt haben, gewinnen solche Darstellungen für die aufgezeigten Zusammenhänge erhöhte Bedeutung.

Kehren wir nun zum Ammonkult zurück, so ergibt sich uns also das folgende Bild: Im ältesten Ägypten, von der prähistorischen Negâdezeit

<sup>1</sup>) Ihr Ideogramm ist ein Weberschiffchen, wie es die Libyer in ihre Gewänder eingewebt trugen.



an, haben wir eine Schafrasse mit korkzieherartig gedrehten, mehr oder weniger seitwärts gerichteten Hörnern, noch ohne Wolle — *Ovis aries palaeo-egyptiacus*. Als Sonnengott fungiert Ra, dargestellt mit Falkenkopf, gekrönt von der Sonnenscheibe mit der Uräusschlange. Daneben haben wir den Gott Chnum oder Amun (Ammon), als Gott der Unterwelt oder auch als Weltschöpfer, dargestellt mit Menschenantlitz oder Widderkopf (letzterer

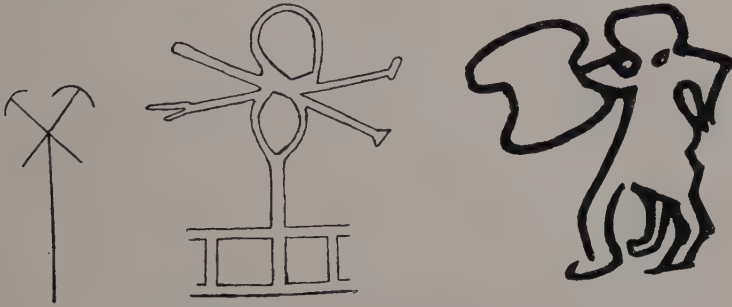


Abb. 16. Links: auf Straußenei eingeritzte gekreuzte Pfeile der Göttin Neith von Saïs (nach Scharff); mitten: vordynastisch-neolithische Darstellung des Achterschildes mit den gekreuzten Pfeilen (mit querschneidigen Spitzen) derselben Göttin (nach Evans); rechts: „libysche“ Felsritzung eines Mannes mit gleichem, an den Längsseiten eingebuchteten Schilde (ebendaher).

seit der 5. Dynastie) und gleichgesetzt seinem heiligen Tier: einem Widder der eben gekennzeichneten Rasse. Während des Mittleren Reiches oder zu Beginn des Neuen Reiches erscheint, zunächst noch neben der alten, eine neue Schafrasse, ebenfalls ein Haarschaf, mit ausgesprochener Halsmähne und eng dem Kopf anliegenden, halbkreisförmig die Ohren umschließenden Hörnern — *Ovis aries palaeoatlanticus*. Gleichzeitig sehen wir eine Verschmelzung der beiden genannten Götter: Der Gott Chnum oder *Ammon-Ra* erscheint nunmehr mit Widderkopf, dessen Hörner nicht mehr der alten Rasse gleichen, sondern die der neuen Rasse sind, oder er trägt neben diesen noch das gespreizte Hornpaar der alten, dem Chnum gleichgesetzt gewesenen Schafrasse. Das heilige Tier des Ammon-Ra ist nunmehr aber das Schaf der neuen Rasse, das jetzt auf dem Kopfe die Sonnenscheibe mit der Uräusschlange trägt.

In dieser Form — mit Sonnenscheibe (und Uräusschlange?) — sehen wir dieselbe Schafrasse nun aber auch schon öfter dargestellt in (sehr wahrscheinlich jungsteinzeitlichen) *Felsbildern der Atlasländer* — des vermutlichen „Märchenlandes“ Atlantis des Altertums. Da nun die bezeichnete, für Ägypten neue, Schafrasse nördlich der Südküste des Mittelmeeres und östlich vom Nil nirgends, weder für die ältere Zeit, noch für die Jetztzeit, festgestellt werden konnte und auch ihrer ganzen Verbreitung nach ihren Schwerpunkt im nördlichen Westafrika hat, so scheint es unabweisbar, das Entstehungszentrum dieser Rasse — der *Westhamitischen Rasse von Adametz* (a. a. O.) — nach Nordwestafrika zu verlegen. Von dort her muß sie also mit dem Ende des Mittleren oder Beginn des Neuen Reiches nach Ägypten gelangt sein. Und da liegt denn doch der Gedanke sehr nahe, daß



Abb. 17. Nordwestafrikanische (neolithische) Felsritzung von Chellala, den gleichen Schild wie in Abb. 15, eine Wurfkeule n. a. darstellend. (Nach Frobenius-Obermeier.)

zugleich mit ihr auch das Bild des Widders mit der Sonnenscheibe und des widderköpfigen Amun-Ra (und der sich darum rankende Vorstellungskreis) aus Kleinafrika nach Ägypten verpflanzt wurde. Daß seit dem Beginn des Mittleren Reiches (gleich Hauptbronzezeit) ein lebhafter Verkehr von der Iberischen Halbinsel gegen die östlichen Rاندländer des Mittelmeeres — und so auch über Nordwestafrika nach Ägypten — im Gange war, wird auch sonst offenbar und hängt mit der Erschließung (oder Wiedererschließung) der iberischen Zinnsteinseifen zusammen, die damals die wichtigste Unterlage für die Kupfer-Zinnbronze bildeten (H. Quiring, a. a. O.). Wenn aber dem so ist, daß der widderköpfige Amun-Ra von Kleinafrika nach Ägypten zu jener Zeit verpflanzt wurde, dann war es — bei der damaligen allgemeinen Vorherrschaft des Ammondienstes — von der ägyptischen Priesterschaft des Neuen Reiches nichts anderes, als eine Pflege der Tradition des Kultes, dem sie dienten, wenn sie nicht genug des Lobes und Ruhmes von dem alten Märchenland Atlantis zu lehren und zu erzählen wußten.

Und wenn wir dann weiter sehen, wie der Allmutter Isis Sohn Horus gleichfalls in der Funktion des Ra, d. h. als Sonnengott erscheint, dann

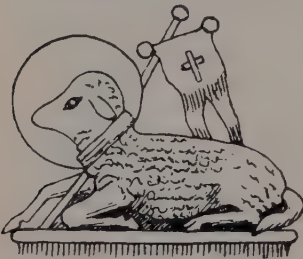


Abb. 18. „Agnus dei“. (Nach einer alten Wachsform des Salzkammergutes — Originalzeichnung.) Vgl. dazu Abb. 12 u. 13.

wird es uns vielleicht verständlich, daß — in der Frühzeit des Christentums — der Begründer dieser neuen Religion als Sohn der „Mutter Gottes“ und in der Form des *Sonnengottes Helios* gerade in den Ländern des damaligen Ammonkultes mit seiner Lehre so schnell Fuß fassen konnte, und daß Christus in der ältesten Kunst des Christentums so gern mit den Attributen des Ammon-Ra: dem Agnus Dei („Lamm Gottes“) und der das Haupt einrahmenden Sonnenscheibe („Heiligenschein“) dargestellt wurde (siehe z. B. Woermann, a. a. O.), ja nach dem Wortlaut des Neuen Testaments (bei der Taufe im Jordan) ausdrücklich mit dem Schaf gleich

gesetzt wird: „siehe, das ist Gottes Lamm“. So sehen wir die Symbolik des alten Traumlandes Atlantis bis in unsere Tage weiterwirken (Abb. 18).

Aber noch etwas anderes lehrt uns in diesem Zusammenhange das Christentum, das zumal denen gesagt sein möge, die nur zu gern Ägypten als das alleinige Ausstrahlungszentrum aller Kulturwerte der damaligen Zeit ansehen möchten. Lange bevor im ersten Kultur- und Weltreiche Rom das Christentum als Staatsreligion eingeführt wurde und damit einen ungeahnten Aufschwung nehmen konnte, hatte es in Ländern minderer Kulturhöhe und bescheidenerer politischer Bedeutung eine feste Form gefunden und das geistige Leben in hohem Maße beeinflußt. So mag denn auch — Jahrtausende früher — in der alten Atlantis (Kleinafrika) „der werdende Ammondienst im Sinnbilde des Widders zuerst viele Jahrhunderte hindurch in latentem Zustande verharret, dort gleichsam seine prähistorische Inkubation vollzogen haben, bis er aktiv, vielleicht im Austausch der durch kriegerische Ereignisse übermittelten Kulturerrungenschaften in die Erscheinung trat, um schließlich sein siegreiches Vordringen nach Osten zur Zeit des Mittleren Reiches endgültig zu bewirken“ (G. Schweinfurth, Brief aus Biskra).

Und interessant ist es jedenfalls, daß in den dortigen Ländern, wie uns Frobenius von Fezzan mitteilt (a. a. O.), noch heute im Volksglauben die Sonne in Form eines Widders erscheint oder, nach Aussage der Hirten in den Gebirgen bei Mursuk, aus den dunklen Wolken, hinter denen er sich

zeitweilig verberge, Blitze schleudere. Dieselbe Vorstellung wiederum herrscht auch im Gebiete der guineischen Benin-Kultur, in der wir einen kolonialen Ableger der alten Atlantis glauben sehen zu müssen. Und zwar ist zwischen Niger und Senegambien der Widder der Gewittergott, am Benue und in den Hassaländern aber begegnen wir einer Identifizierung von Widder und Sonne.

### Schrifttum.

- Adametz, L.: Herkunft und Wanderungen der Hamiten erschlossen aus ihren Haustierrassen. Wien 1920.
- Antonius, O.: Grundzüge einer Stammesgeschichte der Haustiere. Jena 1922.
- Badawi, A. M.: Der Gott Chnum. Dissertation Berlin 1937.
- Evans, A.: The early nilotic, libyan and egyptian relations with Minoan Crete. Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain. Vol. 55, 1925, S. 199ff.
- Feige, E.: Die Haustierzonen der alten Welt. Ergänzungsheft Nr. 198 zu Petermanns Geographischen Mitteilungen. Gotha 1928.
- Frobenius, L.: Und Afrika sprach. Berlin-Charlottenburg 1912. S. 224—226. — Derselbe u. H. Obermeier: Hádschra Máktuba, Urzeitliche Felsbilder Kleinafrikas. München 1925.
- Hilzheimer, M.: Nordafrikanische Schafe und ihre Bedeutung für die Besiedlungsfrage Nordafrikas. Z. Säugetierk. 3 (1928), S. 253ff. — Derselbe: Natürliche Rassengeschichte der Haussäugetiere. Berlin-Leipzig 1926.
- Kroll, H.: Die Haustiere der Bantu. Z. Ethnol., 60. Jahrg. 1928, S. 177ff.
- Keimer, L.: Remarques sur quelques representations de divinités-béliers et sur un group d'objets de culte conservés au Musée du Caire. Annales du service des Antiquités de l'Égypte. Tome 38. Cairo 1938. S. 297ff.
- Obermeier, H.: Das Alter der vorgeschichtlichen Felskunst Nord-Afrikas. Forschungen und Fortschritte. 8. Jahrg. 1932, S. 1ff.
- Quiring, H.: Über die Herkunft der Kupfer-Zinn-Bronze der Alt-Bronzezeit. Prähist. Z. 1939/40, S. 396ff.
- Scharff, A.: Die Altertümer der Vor- und Frühzeit Ägyptens, 1. Teil. Berlin 1931.
- Schweinfurth, G.: Im Herzen von Afrika. Leipzig 1918, Figur S. 84.
- Brief aus Biskra. Z. Ethnol. Berlin 1908. S. 88ff.
- Thillenius, G.: Das ägyptische Hausschaf. Recueil de Travaux relatifs a la Philologie et l'Archeologie égyptienne et assyriennes. Nouvelle Série, Tome sixieme. Paris 1900, S. 149ff.
- Werth, E.: Die ältesten Kulturpflanzen und Haustiere Vorder-Asiens. Sitzungsberichte der Gesellschaft Naturforschender Freunde, 1930. S. 363ff.
- Datierung der nordafrikanischen Felsbilder. Z. Ethnol. 60. Jahrg. 1928, Heft 1—3.
- Wiedemann, A.: Das alte Ägypten. Heidelberg 1920, S. 283ff.
- Woermann, K.: Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker. Leipzig 1926, Bd. 3, S. 12.



## Volkscharakterologie.

### Forderungen, Wege und Ziele.

Von

Ferdinand Herrmann.

Es ist nicht ohne Reiz, zu verfolgen, wie eine intellektstolze Generation von Wissenschaftlern bei der Benennung ihrer Gebiete oder Richtungen auf Bezeichnungen verfiel, die haarscharf an dem Kern der Dinge vorbeigingen. Und nicht ohne Ironie ist es, daß es hauptsächlich jene Wissenschaftler waren, die gerade die „alogischen“ Seiten des Denkens der „Primitiven“ zur Unterscheidung von dem logischen Denken der Kulturvölker herausstellten.

Dies gilt insbesondere für die Begründer der Völkerpsychologie, die auch die erste völkerpsychologische Zeitschrift herausgaben: Lazarus und Steinthal. Sie legten ihrer Wissenschaft die nach dem griechischen Worte für Seele gebildete Bezeichnung Psychologie bei, ungeachtet dessen, daß der Gegenstand ihrer Untersuchungen tatsächlich nicht die Psyche, sondern der Intellekt war. Denn die Grundlage ihrer Forschungen bildete der Intellektualismus von Herbart, der eine Seelenforschung anstrebte, „welche der Naturwissenschaft gleiche“ und deren letzte Auswirkungen namentlich in der Psychoanalyse unverkennbar sind.

Ähnlich steht es mit der Prägung „Positivismus“, die sich jene Richtung der Wissenschaft zulegte, die vom Positiven, also dem Wirklichen, ausgehen wollte. Wie wenig sie aber tatsächlich die wirklichen Gegebenheiten zur Grundlage ihrer Forschung machte, zeigt das System des Hauptvertreters der positivistischen Richtung im 19. Jahrhundert: Auguste Comte. Ganz im Geiste der naturwissenschaftlich orientierten Zeit stellte Comte ein Entwicklungsschema auf, dessen drei Stufen bis in die jüngste Gegenwart, wenn auch da und dort in modifizierter Form, immer wieder auftauchen.

Auf die Völkerpsychologie wirkte das Entwicklungsschema Comtes besonders nachhaltig. Es wurde zur Domäne des französischen Judentums, wo der aus der Soziologenschule von Émile Durkheim hervorgegangene Lucien Lévy-Bruhl versuchte, es völkerpsychologisch auszubauen. Es ist übrigens bezeichnend für die Geschäftigkeit dieser Wissenschaft betreibenden Juden, daß sie nicht verfehlten, um die entsprechende Reklame und Verbreitung ihres „Systems“ besorgt zu sein. Das erste der beiden Hauptwerke von Lévy-Bruhl „Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures“ (1910) wurde von M. Hamburger ins Deutsche übersetzt, und die Anregung dazu gab Jerusalem.

Ich habe an anderer Stelle<sup>1)</sup> die Haltung Lévy-Bruhls zu den völkerkundlichen Tatbeständen gekennzeichnet und darauf hingewiesen, wie er, der von außen her und mit festgelegtem Schema an das durch gediegene Feldforschung und aufopfernden Fleiß von Ethnographen und Völkerkundlern, Forschungsreisenden und Missionaren zusammengetragene Material herantrat, dieses in sein Schema preßte. Nicht seelische Vorgänge, sondern das „Denken“, und zwar gewisse Seiten des Denkens der „Primitiven“ stehen im Mittelpunkt seiner „Psychologie“. Ihre wesentlichen

<sup>1)</sup> Ferdinand Herrmann, *Brauch und Sinnbild im Bereich volkskundlich-ethnologischer Fragestellung*. In: *Brauch und Sinnbild*, Eugen Fehrle zum 60. Geburtstag. Hrsg. von F. Herrmann und W. Treutlein, Karlsruhe 1940, 50—63.

Ergebnisse sind, daß das Denken der Primitiven von dem Gesetze der Partizipation bestimmt wird<sup>1)</sup> und „alogisch“, das heißt nicht an den Satz vom Widerspruch und an das Kausalprinzip gebunden ist.

Wie verhängnisvoll im Grunde die Fragestellung Lévy-Bruhls war, zeigte sich namentlich bei jenen Wissenschaftlern, die sie auf die deutsche Volkskunde anwandten. Dabei zerfiel ein Volk plötzlich in zwei ganz verschiedene Schichten: Unten bestand die primitive Gemeinschaft, die den „sociétés inférieures“ entsprach, und darüber lagerte die gehobene Kulturschicht, und es ergab sich das wissenschaftliche Frage- und Antwortspiel, was jeweils „gesunkenes Kulturgut“ oder was der primitiven Unterschicht zuzuweisen sei.

Auch in der deutschen Völkerpsychologie blieb der Entwicklungsgedanke bestimmend. Die Völkerpsychologie war durchweg „im eminenten Sinne des Wortes Entwicklungspsychologie“ (Wilh. Wundt).

Gegenüber der von Entwicklungsvorstellungen einseitig bestimmten und mit vorgefaßten Schemata an die Dinge herantretenden Forschungsweise — wegen der damit zusammenhängenden Terminologie sei auf meine bereits erwähnten Ausführungen verwiesen — scheint mir an erster Stelle die Forderung von Wichtigkeit, daß zunächst die Psychologie der einzelnen Völker in gründlicher Weise untersucht wird. Mit letzten Abstraktionen und Verallgemeinerungen, selbst wenn sie richtig wären, ist wenig gedient. Abgesehen davon, daß sie zumeist irreführend sind. Diese von mir als vordringlich aufgestellte und eindeutig betonte Forderung zur Erforschung der seelischen Artung der einzelnen Völker muß — wie beifällige Besprechungen meiner Ausführungen in dieser Hinsicht bezeugten<sup>2)</sup> — oberster Grundsatz einer Psychologie der Völker werden.

Diese geforderte Forschung kann sich natürlich nicht mit den gelegentlichen, in vielen Fällen sicherlich ausgezeichneten Beobachtungen von Ethnographen und Volkskundlern über hervortretende seelische Züge dieses oder jenes Volkes begnügen. Sie wird diese selbstverständlich kritisch heranziehen und auswerten. In erster Linie sind jedoch langjährige Beobachtungen und Feststellungen bei einem und demselben Volke in dieser Richtung nötig. Mit ihnen werden die Bausteine zu dem langsam wachsenden, in systematischer Arbeit zu erstrebenden Gebäude einer Charakterologie oder Psychologie der Völker geschaffen.

Ist eine solche Volkscharakterologie möglich? Und welches sind die Mittel und Wege ihrer Durchführung?

So wenig wie der Charakter eines einzelnen Menschen vollständig ausdrückbar und immer ein gutes Stück Irrationalität bleibt, so wenig ist natürlicherweise der Charakter eines Volkes bis ins Letzte erfaßbar. Trotzdem ist es — wie bei der Einzelpersonlichkeit — möglich, eine große Anzahl grundlegender Wesenszüge herauszustellen, die ein Volk kennzeichnen und durch die es sich von den übrigen Völkern unterscheidet.

Während die bisherige Völkerpsychologie sich zumeist nur mit den Naturvölkern befaßte und zudem vornehmlich nur den intellektuellen Fähigkeiten und Reaktionen Aufmerksamkeit schenkte, wird die Volkscharakterologie unterschiedslos jedem Volk sich zuwenden, um den Kern seines Wesens, seine seelische Artung zu ergründen.

Die Seele eines Menschen kann nicht unmittelbar erfaßt werden. Sie offenbart sich in seinem Äußeren und in seinen Äußerungen. Zwischen

<sup>1)</sup> Vgl. dazu: Beiträge zu einer organischen Volkskunde. Deutsches Ahnenerbe, Reihe B, Abteilung: Arbeiten des RBWK. der deutschen Studenten, Berlin-Dahlem 1940, besonders F. W. Wodtke, Das Problem der Teillabe, 13—40.

<sup>2)</sup> Vgl. besonders die Besprechung von Edmund Mudrak in den NS.-Monatsheften, 13. Jg., Januar 1942, 68—70.



dem Seelenleben und den körperlichen Erscheinungen bestehen, wie wir heute mit Sicherheit wissen, Zusammenhänge.

Auf die Zusammenhänge zwischen Seele und Körper baute sich die Konstitutionspsychologie auf, wie sie von Kretschmer in seinem bahnbrechenden System begründet wurde. Größere Ansätze zu einer Erfassung der Beziehungen einzelner Körperteile zu psychischen Funktionen waren schon vorher vorhanden. Es ist hier nur an die Phrenologie Gall's zu erinnern, die von der Annahme ausging, daß die seelischen Eigenschaften und Fähigkeiten in gewissen Teilen des Großhirns lokalisiert sind. Kretschmer erbrachte den Nachweis, daß gewisse psychische Typen mit ganz bestimmten Körperbauformen zumeist verbunden sind. Ausgehend von den beiden hauptsächlichsten Geisteskrankheiten, stellte er bekanntlich zwei Haupttypen normaler Geistesverfassung — schizothym und zylothym — und deren Konstitutionsformen heraus<sup>1)</sup>. In der nämlichen Richtung wie die Forschungen Kretschmers bewegen sich die Arbeiten von Jaensch.

Eine Heranziehung der Konstitutionspsychologie zur Volkscharakterologie wäre durchaus denkbar. So könnten einmal die zahlenmäßigen Verhältnisse der Ergebnisse von Untersuchungen bei bestimmten Altersklassen gewisse Aufschlüsse vermitteln. Im ganzen jedoch wird die Konstitutionspsychologie vorerst für die Volkscharakterologie noch von geringer Bedeutung sein, schon allein deshalb, weil bei den meisten Völkern Untersuchungen in dieser Richtung noch nicht vorliegen. Trotzdem darf sie nicht aus dem Auge verloren werden.

Mittels der statistischen Methode, an die man denken mag, zu gewissen Ergebnissen gelangen zu wollen, ist äußerst gefährlich. So kann das Vorrherrschen gewisser Delikte bei einem Volke die verschiedensten Ursachen haben. Bei der Verschiedenartigkeit der Rechtspflege und der ausführenden Organe bei den einzelnen Völkern und angesichts einer Reihe anderer mitspielender Faktoren sind Vergleiche hinsichtlich der seelischen Artung der verschiedenen Völker auf Grund von statistischen Angaben außerordentlich fragwürdig und müssen zwangsläufig zu den Tatsachen nicht entsprechenden Ergebnissen führen<sup>2)</sup>.

Mit der Erwähnung der statistischen Methode haben wir uns bereits auf das weite und bedeutungsvollste Gebiet begeben, aus dem für die seelische Artung eines Volkes die meisten und kennzeichnendsten Aufschlüsse zu erlangen sind: es ist der Bereich der Äußerungen, der Leistungen und Handlungen, der Taten, der Ausdrucksformen. Neben den sichtbaren Körperformen sind zunächst Sprache, Schrift, Gebärde, Gang und Gehaben eines Menschen sicht- und beobachtbare Ausprägungen seelischen Lebens. Es ist das große Verdienst der im Aufbau begriffenen Charakterkunde, sich gerade der Ausdrucksformen angenommen zu haben, um mit ihrer Hilfe zur Erschließung der Seele zu gelangen.

Dieses Verdienst ist besonders hoch zu bewerten, da die Charakterkunde in einem Augenblick ihre Arbeit begann, als die Psychologie in der Sackgasse der Psychoanalyse befangen war, wo man einzigartige geistige Leistungen auf ihre Ursprünge im Triebleben zurückführte. Grundlegend in dieser Hinsicht wurden die Arbeiten von Ludwig Klages, vor allem seine Bücher über „Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft“ und „Die Grundlagen der Charakterkunde“, die inzwischen in vielen Auflagen erschienen sind.

<sup>1)</sup> Ernst Kretschmer, Körperbau und Charakter, Berlin 1921.

<sup>2)</sup> Vgl. dazu auch: Richard Müller-Freienfels, Psychologie des deutschen Menschen und seiner Kultur, München 1930, 64—65.



Für eine Volkscharakterologie sind naturgemäß gerade die Ausdrucksformen in höchstem Grade bedeutungsvoll. An erster Stelle steht die Sprache. In ihr offenbart sich in vielfältigster Weise die Seele. Wortschatz und Satzbau, Rhythmus und Tonstärke, Betonung und Tonfall, die begleitende Mimik und die Gesten spiegeln auf das augenfälligste die Seele eines Volkes. Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Jedem, der einmal mit einem anderen Volke in Berührung kam, fielen die mannigfaltigen Abweichungen gegenüber der eigenen Sprache auf. Insbesondere das mehr oder weniger starke Mienenspiel, das die Rede begleitet und unterstreicht, ist überaus aufschlußreich, wie überhaupt die Mimik besondere Beachtung verdient.

Daneben erheischen die Schrift — hinsichtlich der Bedeutung der Handschrift als Charakterausdruck sind ebenfalls Klages' Forschungen bahnbrechend geworden — und namentlich die vielfältigen Dokumente, wie sie die Literatur und Kunst, in hohem Maße vornehmlich auch die Musik eines Volkes, bieten, größte Aufmerksamkeit. In Abkehr von der erklärenden Psychologie, die in naturwissenschaftlich-mechanistischer Weise das Seelenleben auf analytisch gewonnenen Elemente zurückführt und die Fülle seelischer Regungen und Bewegungen auf einige wenige Reaktionen reduziert, hat die verstehende Psychologie, wie sie Dilthey anregte, aus der Betrachtung der Kulturdokumente den Vorstoß zur Persönlichkeit unternommen<sup>1)</sup>.

Diese Art der Erforschung seelischen Lebens ist auch in volkscharakterologischer Hinsicht von außergewöhnlicher Bedeutung. Gegenüber der naturwissenschaftlichen Arbeitsweise ist sie historisch orientiert, und es darf namentlich im Hinblick auf die Volkscharakterologie hervorgehoben werden, daß der echten historischen Methode hier ein erster Platz gebührt. Wenn irgendwo die Feststellung Goethes, daß der Charakter eines Mannes seine Geschichte sei, Beachtung verdient, dann insonderheit in der Volkscharakterologie. Denn der Charakter eines Volkes steht in wesentlicher Wechselwirkung mit der Geschichte des betreffenden Volkes. Der Charakter wird von der Geschichte eines Volkes oftmals auf das nachhaltigste bestimmt. Wie bei den Einzelpersönlichkeiten Krisen zu verzeichnen sind, die sie derartig erschüttern, daß sie sie geradezu umwandeln, so können Völker Schicksale durchmachen, die ebenfalls solche Umwandlungen hervorrufen.

So sind — wie bei der Einzelpersönlichkeit — bei einem Volke sowohl der Erbcharakter wie auch das Lebensschicksal zu untersuchen, wobei es müßig ist, wie Pfahler mit Recht feststellte, zu fragen, was bedeutsamer sei. „Sie beide bilden in ihrer Einheit das Schicksal<sup>2)</sup>.“ Freilich wird man sich immer bewußt sein müssen, daß nur das durch Anlage Vorhandene sich entfalten kann. Durch außergewöhnliche Ereignisse und Einwirkungen können bei einem Volke Eigenschaften zutage treten, die vorher nirgendwann zu beobachten waren, die schlummerten und nun geweckt wurden. Erbbiologisch bestimmt ist in erster Linie das Temperament.

Es ist zu bedauern, daß ein Teil von Diltheys Aufstellungen hinsichtlich der vergleichenden Psychologie in der Folgezeit beiseite geschoben wurden. Dilthey sah in „Sprache, Mythos und religiösem Brauch, Sitte,

<sup>1)</sup> Vgl. W. Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Gesammelte Schriften, Bd. V, Leipzig 1924. Ders. Über vergleichende Psychologie. Beiträge zum Studium der Individualität, dass. Ders. Die Typen der Weltanschauung... dass. Bd. VII. Den gleichen Weg beschritten E. Spranger, K. Jaspers, R. Müller-Freienfels.

<sup>2)</sup> Gerhard Pfahler, Vererbung als Schicksal. Eine Charakterkunde, Leipzig 1932, 6.

Recht und äußerer Organisation“ wichtige „Erzeugnisse des Gesamtgeistes“, deren Untersuchung als „gegenständlich gewordenes psychisches Leben“ zu bedeutsamen Ergebnissen führen würde. Müller-Freienfels, der sich ebenfalls der der verstehenden Psychologie eigenen rückschließenden Methode bedient, lehnte die volkskundlichen Erscheinungen als volkscharakterologisches Mittel ab, da sie ihm „— wenn man von Stofflichem und Äußerlichem absieht — oft merkwürdig international und unausgeprägt“<sup>1)</sup> vorkommen. Die einleitend genannte völkerpsychologische Richtung, die auch in der Volkskunde Schule machte, mag ihn zu dieser falschen Bewertung geführt haben. In den wissenschaftlichen Werken dieser Richtung, die in der schon umrissenen Weise vor allem auf Lévy-Bruhl zurückzuführen ist, erscheinen allerdings die volkskundlichen Erscheinungen als international und einer die ganze Welt umschließenden Primitivschicht angehörend. Das Wesen der volkskundlichen Formen liegt jedoch nicht in den reduzierten Grundreaktionen, sondern gerade in jenen Zügen und Erscheinungen verborgen, die man in den positivistischen Werken nicht beachtet oder als unwesentlich unterschlagen hat. Man darf als Psychologe eben nicht vom „Stofflichen und Äußerlichen absehen“.

Volksbrauch und -sitte, Volksrecht und -spruch, Volksmusik, -lied und -tanz, Volkskunst und -erzählut sind Ausprägungen des seelischen Lebens und Erlebens eines Volkes. Die Art und Weise des Vollzuges ist dabei charakterologisch von außergewöhnlicher Bedeutung. Dies äußert sich in besonderer Deutlichkeit bei Volksbräuchen und kultischen Handlungen, die auf fremde Einflüsse zurückgehen oder zumindest von diesen bestimmt sind. Es sei hier beispielhaft auf den von mir an anderer Stelle ausgeführten Vergleich zwischen der Feier des Weihnachtsfestes beim deutschen Volke und jener des italienischen Volkes hingewiesen<sup>2)</sup>. Ein und dasselbe „christliche“ Fest bei zwei verschiedenen Völkern, bei zwei Völkern zudem, die derselben großen Sprachfamilie angehören und durch so viele Gemeinsamkeiten verbunden sind, und doch welch ein Unterschied!

Trotz seiner oben gekennzeichneten grundsätzlichen Forderung hat Dilthey im übrigen selbst mehr die weltanschauliche Seite als die rein volkskundlich fundierte völkische Grundlage (von der übrigens m. E. die weltanschauliche Entfaltung nicht zu trennen ist) einer Kultur zum Gegenstand seiner Forschung erhoben. Es sind Typen der Weltanschauung, basierend auf den großen philosophischen Richtungen, die er herausstellte. Auch Spranger hat in seinen „Lebensformen“, so sehr auch er die sozialen und wirtschaftlichen Befunde noch einbezogen hat, die volkskundlichen Grundlagen kaum beachtet.

Eine umfassende volkscharakterologische Forschung, die hier gefordert wird, wird sowohl die Ausprägungen seelischen Lebens eines Volkes in den volkskundlichen Erscheinungen wie auch in den Stilen und Weltanschauungen zu erfassen suchen. Dem liberalistischen Denken waren die Ausprägungen eigenvölkischen Lebens fremd oder bestenfalls Mittel, um eine internationale primitive Unterschicht zu konstruieren. Die Verwurzelung der Stile und Weltanschauungen im Boden eines Volkstums blieb unbeachtet; sie war dem entwurzelten Judentum, dessen wissenschaftlicher Einfluß in dieser Beziehung bereits gekennzeichnet wurde, auch wenig genehm und konform. Viel eher waren als Untersuchungsgegenstand die Fremdeinflüsse willkommen, die zweifellos ebenfalls Beachtung verdienen.

<sup>1)</sup> R. Müller-Freienfels, a. a. O. 70.

<sup>2)</sup> Ferdinand Herrmann, Beiträge zur italienischen Volkskunde. Heidelberg 1938.



Dazu kommt noch ein weiteres. Zum großen Teil ging es der verstehenden Psychologie — es darf hier nur an die ohne Frage wertvollen Beiträge in dieser Richtung von Karl Jaspers erinnert werden — um Kennzeichnungen gewisser Zeitsituationen, um die weltanschauliche Haltung bestimmter Zeiträume<sup>1)</sup>, also um historische Ausschnitte. Die Fragestellung einer Volkscharakterologie muß dagegen in einer ganz anderen Ebene sich bewegen, will sie doch das Bleibende, das Ewige eines Volkes erforschen und aus all den verschiedenen Zeitströmungen und Einflüssen freilegen. Ihr Forschungsgegenstand sind jene Charakterzüge eines Volkes, die als Dauerbesitz immer wieder zum Vorschein kommen, wenn sie auch bisweilen weniger in Erscheinung treten und nur latent vorhanden sind.

Wenn derartig bei diesem oder jenem Volke die charakterologischen Merkmale erforscht sind und der Wunsch erwächst, Völkergruppen vergleichend zusammenzufassen, aus einer „Volkscharakterologie“ sich somit — wenn man es so bezeichnen will — eine „Völkercharakterologie“ entwickeln möchte, wird als größere zusammenschließende Einheit neben der Sprachfamilie die Rassenzusammengehörigkeit bestimmend sein. Dabei wird — und das kann nicht scharf genug betont werden — im Gegensatz zu dem theoretisch vorgestellten geschichtslosen, abstrakten Bereich, in dem die frühere Psychologie sich bewegte, immer wieder die konkrete, durch Rasse, Raum und Geschichte bestimmte, lebende Gemeinschaft Forschungsgegenstand sein<sup>2)</sup>.

Der Forscher, der das einigende Band der Sprache seiner Einteilung zugrunde legt, also etwa die den Völkern der indogermanischen Sprachfamilie gemeinsamen Wesenszüge untersucht, wird dessenungeachtet an den rassischen Gegebenheiten nicht vorübergehen können. Daß die Rasse sich nicht nur in körperlichen Merkmalen äußert, sondern auch in seelischer Hinsicht, dürfte heute allgemeine Anerkennung gefunden haben. Bahnbrechend auf diesem Gebiete sind neben den Arbeiten Hans Günthers namentlich die von Ferdinand Clauß<sup>3)</sup>. Mancherlei seelische Eigenarten, insbesondere der europäischen Rassen, konnten bereits herausgearbeitet werden. Die Beschäftigung mit der Judenfrage lenkte die Blicke auf dieses Rassenkonglomerat und führte auch zu einer Beschäftigung mit der vorderasiatischen Rasse. Angesichts der so gut wie nicht vorhandenen Vorarbeiten in diesem Bereich sind die Ergebnisse beachtenswert, wenn auch noch wenig fundiert. Die Volkscharakterologie wird hier in vielem Lücken füllen, möglicherweise auch manche Aufstellung ändern.

Da die Volkscharakterologie naturgemäß immer in enger Verbindung mit der Individualcharakterologie bleiben wird und in der Fragestellung viele Gemeinsamkeiten bestehen, scheint ein Blick auf die jüngsten Forschungen auf diesem Gebiete zum Schlusse berechtigt. Es sei in erster Linie auf zwei Werke hingewiesen, die in den letzten Jahren hier erschienen sind und eine Reihe grundlegender Probleme erörtern. Es ist einmal das Buch von Robert Heiß über „Die Lehre vom Charakter“ (Berlin und Leipzig 1936), das auch wegen seiner sachlichen Wertung der einzelnen Richtungen sich empfiehlt, und zweitens Philipp Lersch, „Der Aufbau des Charakters“ (Leipzig 1938).

<sup>1)</sup> Vgl. K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, 1931. Auch seine Psychologie der Weltanschauungen, 1919.

<sup>2)</sup> Die beachtenswerten Ausführungen von Peter von Werder über die „Psychologie als Deutsche Seelenkunde“, die als Vorabdruck aus dem zweiten Kapitel des demnächst erscheinenden Buches „Die Landflucht als seelische Wirklichkeit“ in den NS-Monatsheften, Heft 157, 14. Jg. (1943), 237—251 erschienen sind und auf die hier nachdrücklich verwiesen sei, lagen bei der Abfassung dieses Aufsatzes noch nicht vor.

<sup>3)</sup> Vgl. bes. L. F. Clauß, Rasse und Charakter I, Frankfurt a. M. 1938.



Es ist im Rahmen dieses Aufsatzes unmöglich, alle die übrigen Namen zu erwähnen, die mit der Individualcharakterologie verknüpft sind und auch der Volkscharakterologie Anregungen zu geben vermögen. Wertvolle Beiträge mit teilweise ausführlichen geschichtlichen Rückblicken und weiteren Literaturhinweisen lieferten u. a. W. Ziegler (Internat. Zeitschrift f. Erziehungswissenschaft, III. Jg.), F. Seifert (Handbuch der Philosophie, III. Bd.), P. Helwig, G. R. Heyer. Auch an das Jahrbuch der Charakterologie sei erinnert.

Es sei schließlich noch kurz eine praktische Seite der in dieser Arbeit kurz umrissenen Volkscharakterologie angedeutet. Die Völkerpsychologie zielte, ähnlich wie die Psychoanalyse, auf gewisse Mechanismen ab, die allen bzw. gewissen Primitivschichten gemeinsam sind. Die seelische Artung der einzelnen Völker fand keine Berücksichtigung. Die Eigenarten wurden verwischt und ignoriert. Nun ist im Zusammenleben der Völker nichts wichtiger, als daß sie einander kennen und verstehen, die Stärken und Schwächen des Volkscharakters beachtet und geachtet werden. Jedes Volk hat ein Anrecht, das seiner Art entsprechende Leben zu entfalten. Die Neuordnung Europas, wie sie der Nationalsozialismus anstrebt, ist bestimmt von dem Grundsatz der Anerkennung des arteigenen Wesens und Lebens der einzelnen Völker. „Achtung vor fremder Nationalität und eigenvölkischer Selbstentfaltung sind die Grundlagen der neuen und gerechten Ordnung im Leben der Völker“ (Staatssekretär Stuckert). Einer Annäherung und einem besseren Verstehen, einer Verständigung der Völker untereinander, wird in diesem Sinne eine Volkscharakterologie wertvolle Dienste leisten.

## Die Hochzeiten zu Gallitschnik in Mazedonien.

Von

Dr. G. A. Küppers.

Im Innern des Bihargebirges im heute wieder bulgarischen Mazedonien, zwischen Debar und Gostivar, gibt es zwei Dörfer, die durch gleiche Bräuche ausgezeichnet sind.<sup>1</sup> Es sind die Berggemeinden Lazaropolje und Gallitschnik. Die Sonderheit der Bräuche besteht darin, daß alle Paare des Dorfes am gleichen Tage des Jahres, und zwar in Gallitschnik am Petrovdan, dem 12. Juli, Hochzeit halten. Die Burschen des Dorfes sind über Sommer unterwegs, mit Vorliebe in der Milchwirtschaft beschäftigt; zum Petrovdan sind sie daheim, um mit dem ganzen Dorf Hochzeit zu feiern<sup>2</sup>) (Petrovdan = Peterstag).

Ich hatte Gelegenheit, im Jahre 1937 diese Feiern zum erstenmal kennenzulernen. Obgleich es mir gelang, einen Kreis von Beobachtern der reichen Zeremonien zusammenzubringen, war allen offenbar, daß man die ganze Fülle des Reichtums nicht mit einem Besuch erfassen konnte.

<sup>1</sup>) Nach Schneeweiß (s. Literatur: Grundriß) ist der ganze Bezirk um Debar an der albanischen Grenze durch diese Eigentümlichkeit gekennzeichnet.

<sup>2</sup>) Burschen von Gallitschnik ziehen als Milchwirte in die großen Städte nicht nur Jugoslawiens, sondern aller benachbarten Länder; auch des östlichen Mittelmeeres. Viele haben sich in Ägypten niedergelassen. Im Sommer kehrt der Zeitauswanderer (petschalbar) ins Heimatdorf zurück.

Ich entschloß mich, Gallitschnik wieder zu besuchen. 1938 und noch einmal 1939 war ich Zeuge der Vorgänge und Gast bei mehreren Hochzeitspaaren.

Die Hochzeitsbräuche von Gallitschnik stellen in ihrem Gesamtablauf ein unerhört malerisches Schauspiel dar. Die Bräute sind zu Pferd, die Burschen jagen zu Pferd durch die steilen Bergstraßen. Die reiche Tracht, insbesondere der Braut, die ganze innere Haltung der Feierlichkeit, gewinnen Auge und Herz eines jeden Beschauers. Kein Wunder, daß Re-

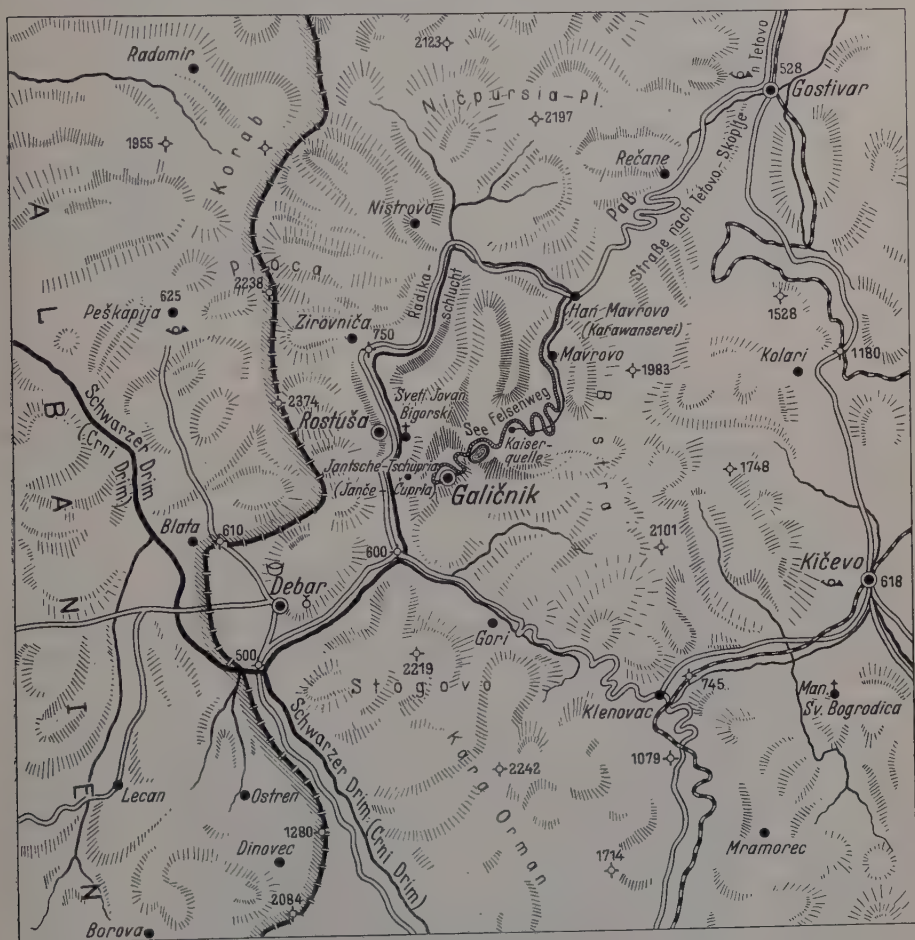


Abb. 1.

porter aus aller Herren Länder sich in dem steil am Hang klebenden Bergnest ein Stelldichein geben. So viel Berichte aber auch in der internationalen illustrierten Presse erschienen sind (u. a. in der „Dame“, der NIZ.), der Reporter muß an der Oberfläche der Ereignisse haften bleiben, an dem, was außer dem Hause im bunten Gewühl der Straße zu erhaschen ist. Das aber sind in erster Linie die Umzüge beim Einholen der Braut, bei den Kirchgängen und Brunnengängen. Schon beim ersten Besuch erkannte ich, daß die Hochzeitsbräuche von Gallitschnik ein in sich geschlossenes Ganzes bilden und in ihrer symbolischen Tiefe und ethnographischen Unberührtheit auf ein hohes Alter blicken mußten. Mir war aber auch klar geworden, daß es vieler Mühe bedurfte, in alle Geheimnisse der Zeremonien-



kette einzudringen. Je näher man dieses Fest von Gallitschnik, dem „Dorf in den Wolken“, kennen lernt, desto mehr interessanten Einzelheiten begegnet man. So muß ich nach dreimaligem Besuch bekennen, daß sich mir von Mal zu Mal mit neuen Zügen, die ich feststellen konnte, auch neue Lücken offenbarten. Ich betrachte meine Arbeiten in dem Dorf noch nicht als abgeschlossen.

Trotzdem habe ich mich zur Veröffentlichung der bisherigen Beute entschlossen, da sie immerhin das Gerüst der ganzen Bräuche aufzeigt; und erst an Hand dieses Gerüsts und Skelettes eine Weiterarbeit möglich sein wird; vorausgesetzt, daß die Kriegersereignisse dies gestatten.

Das Dorf Gallitschnik ist im Halbrund um eine Schlucht aufgebaut, etwa auf 1300 m Höhe, dicht unter den Schroffen, ja recht eigentlich in den Schroffen des Bergkammes gelegen. Auf der Karte findet man es eingezeichnet an der Straße Gostivar-Debar. Ich fiel 1937 dem Trug zum Opfer. Als ich im Tal der Radika, die sich schluchtartig verengt, an der bezeichneten Stelle anlangte, war kein Dorf Gallitschnik zu finden. Am Hang klebte ein Nest im wahrsten Sinne des Wortes, Tschupria Jantsche. Darüber hinaus liegt Gallitschnik, aber über dem Kamm, der fast lotrecht sich aus dem Radikalat erhebt. Mit dem Auto hätte ich einen Umweg von 40 km machen müssen, um über Mavrovo Han, eine alte Karawanserei, auf steiniger Bergstraße nach Gallitschnik zu kommen. Zu diesem Umweg fehlte mir Zeit und Benzin. Ich mußte mich zum Aufstieg zu Pferd über Tschupria Jantsche entschließen. Es war der waghalsigste Ritt, und wohl auch das gewagteste Abenteuer meines Lebens, da ich (Einbeiner vom Weltkrieg her) mit der Prothese zu Pferd steigen mußte und beim Abstieg (weit schwieriger als der Aufstieg) die Bandage der Prothese riß und ich mich ohne Prothese zum Schluß in die morschen Stricke des Holzsattels hängen mußte. Dazu war uns die Nacht über den Kopf gekommen.

Gallitschnik macht als Dorf in Mazedonien einen äußerst gediegenen, fast gepflegten Eindruck, da seine geräumigen Häuser alle aus Stein gebaut und fest gefügt, außerdem auch sauber gehalten sind. Das Dorf wird von einer stattlichen Kirche beherrscht. Nur eine Straße zieht sich um den Talkessel. Von ihr zweigen Steige ab, die steil, meist in Stufen, zu den Häusern führen, die zweistöckig gebaut, sowohl vom unteren als auch vom oberen Stockwerk aus zugänglich sind. Nach Art der mazedonischen Steinhäuser, sind die Häuser in Gallitschnik derart gebaut, daß sich im unteren Stockwerk die Stallungen und Wirtschaftsräume, allenfalls noch ein Feuerraum befinden, durch die Tür und kleine Fenster nur ungenügend belichtet; dagegen zeigt das obere Stockwerk einen beherrschenden Raum im „Söller“. Dieser Söller ist vielfach aus Holz gebaut, mit Holz verschalt oder in einer Art Fachwerk hergestellt. Der Söller ist sehr gut durch eine Reihe von hölzernen Schiebefenstern belichtet. Am Söller werden ganze Fleischseiten zum Trocknen aufgehängt. Die Gallitschnikaner leben von der Schafzucht. Schon im Mittelalter wird die Wolle der Schafherden von Gallitschnik als besonders fein, als feinste in ganz Rumelien gerühmt.

Zum Hausbau erfuhren wir noch historische Einzelheiten durch Todor Pawlewitsch, den Lehrer des Ortes, an die 60 Jahre alt, der uns ebenfalls wichtige Mitteilungen über die Herkunft der Gallitschnikaner machte.

Todor Pawlewitsch besinnt sich darauf, daß die Häuser in seiner Jugend überwiegend aus Holz gebaut worden sind; und zwar waren die nach seiner Meinung ältesten Häuser aus Flechtwerk gebildet und mit einer Seite an die Bergwand angelehnt.

Nach der Darstellung von Todor Pawlewitsch stimmen die alten Häuser von Gallitschnik durchaus überein mit Flechtwerkbauten Mazedoniens, die ich in der ursprünglichsten Form im Strandjagebirge in Ost-





Abb. 2. Dorf Gallitschnik am Rande einer Nebenschlucht des Radikatal (15128)<sup>1)</sup>.



Abb. 3. Fleischtrockengerüst der Hirten auf der Alm. Im Hintergrund zeigen Blechkanister als Melkgefäße den Kulturzusammenstoß auf den Alpen an (17421).

<sup>1)</sup> Die Zahlen in den Klammern beziehen sich auf die Nummern meines Negativarchivs.



Abb. 4. Dreistöckiges Bauernhaus mit zwei Eingängen und Söller (17804).



Abb. 5. Hochzeitszug zu Pferd durchzieht die Hauptstraße entlang der Schlucht (15123).

bulgarien aufnehmen konnte, von welchen gewiß auch gute Beispiele in Nordgriechenland und in Albanien zu finden sein werden. Das gegenwärtige Steinhaus von Gallitschnik stimmt überein mit Berghäusern in Albanien, die Dr. Martin Urban beschrieben und mit den übrigen Wohnbauten Albaniens verglichen hat<sup>1)</sup>. Diese quaderförmigen, zweistöckigen Steinbauten des mazedonischen Berglandes sind den Wehrbauten der Bergländer fraglos eng verwandt. Ob im alten Gallitschnik neben den Flechthäusern derartige Wehrbauten (Kula genannt) bestanden, konnte ich bisher nicht ermitteln.

So viel ist gewiß, daß zwischen dem Dorf Gallitschnik und verschiedenen südserbischen Klöstern, darunter den bedeutendsten der „Holz-

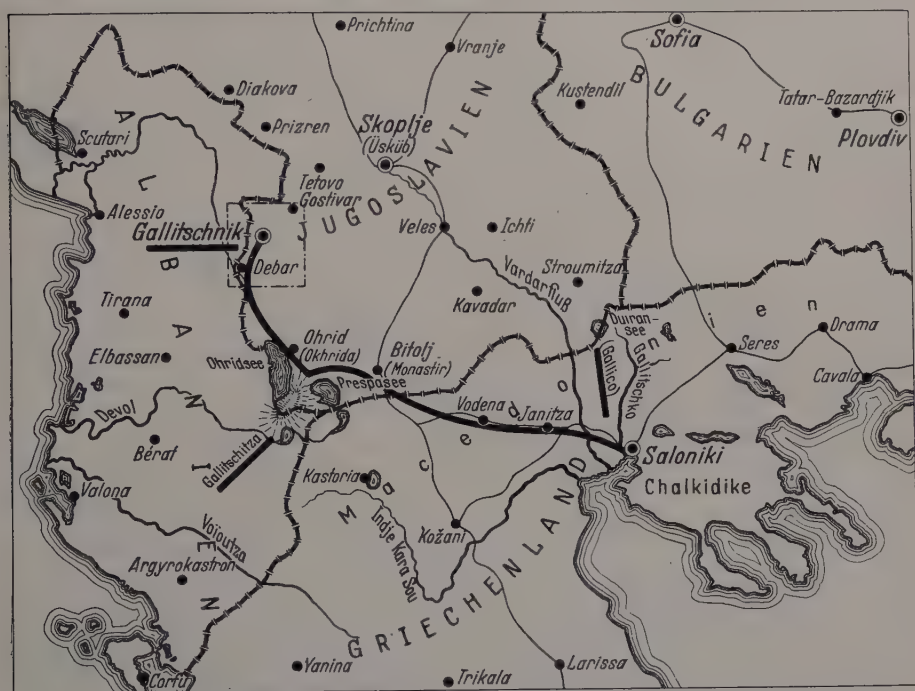


Abb. 6. Der Wanderweg der Hirten von Gallitschnik aus der Urheimat am Galliós bei Saloniki über das Gallitschitzagebirge am Ohridsee nach Gallitschnik (nach Angaben von Todor Pawlewitsch).

klöster“, wie Sv. Jovan Bigorski im Radikatal, enge Beziehungen bestanden. Alle diese Klöster sind Zeugen und beherbergen heute noch wichtige Urkunden einer alten Holzkultur, die sich am deutlichsten in Schnitzereien ausdrückt. Kunstgeschichtlich wertvoll sind die Bildwände (Ikonostase) der Klosterkirchen, die das Allerheiligste vom Innenraum trennen. Die ältesten und zugleich ursprünglichsten Arbeiten finden sich am Chorgestühl, so in Sv. Naum am Ohridsee. Bei diesen Ikonostasen sind Meister aus Gallitschnik beteiligt gewesen. Sogar die berühmteste dieser Bildwände, die des unterirdischen Klosters Sv. Spas in Skopje, soll von der Hand von Meistern aus Gallitschnik stammen. Fraglos haben wir in Südserbien ein bedeutendes Gebiet verschollener Holzarchitektur und Holzskulptur vor uns; fraglos bestehen kunstgeschichtlich bedeutende Beziehungen zwischen den Bildwänden von Skopje, Sv. Jovan Bigorski, Sv. Naum

<sup>1)</sup> Urbans Untersuchungen aus dem Jahre 1938 erstrecken sich überwiegend auf Südalbanien; mit vielen Parallelen wird aber der gesamte südbalkanische, insbesondere mazedonische Raum abgestreift.



(alle um den Ohridsee als altes religiöses und künstlerisches Zentrum) und ähnlichen Bildwänden in Samokov am Rilagebirge in Bulgarien; so also auch zwischen altsüdserbischen (mazedonischen) und albulgarischen Holzsulpturen. Wie weit sich dieses Gebiet alter Holzarchitektur und Holzplastik nach Griechenland hinein erstreckt, entzieht sich meiner Kenntnis. Stileinflüsse weisen einmal nach dem Berg Athos, dem Mutterkloster für alle Siedlungen um den Ohridsee, anderseits nach Dalmatien mit lombardischen Zügen der Flechtband- und Tierornamentik, endlich in das Holzkulturgebiet der Karpaten. Alle diese Einflüsse sind bisher nicht genauer untersucht.

Todor Pawlewitsch, unser Gewährsmann, bringt den Namen des Dorfes Gallitschnik mit dem Flusse Gallicos in der Nähe von Saloniki zusammen. Dieser Fluß trägt nach seiner Meinung den Namen von den Kelten, den Galliern. Für diese Theorie läßt sich eine Stütze in der Geschichte finden, da unmittelbar nach den Alexanderzügen Kelten ebenso wie Germanen in Bewegung geraten sind, noch vor Beginn der eigentlichen Völkerwanderungszeit. Von den Kelten wurde ein Teil nach Kleinasien verschlagen, drei Teile eines Stammes wurden in den Balkan versprengt. Bei Kazanlyk, im dortigen Ruinenfeld von „Thyla“ oder Thula, Thule, vermutet man den einen Splitter. Ein anderer ist nach Epirus abgedrängt worden. Es könnte der Fluß bei Saloniki seinen Namen nach diesen Kelten erhalten haben, sowie Galatz oder Galizien und Kap Galata bei Varna. Der Name haftet auch an dem Bergzug zwischen dem Ohrid- und Prespasee, dem „Galitschiza-Gebirge“<sup>1)</sup>. Todor Pawlewitsch bringt zur Erhärtung seiner Auffassung eine Reihe von Belegen aus der Ortsgeschichte und persönliche Erinnerungen bei. Ungefähr mit folgenden Worten schilderte er seine Auffassung über die Herkunft der Gallitschnikaner: „Unsere Vorfahren sind in der Heidenzeit aus der Umgebung von Saloniki ausgewandert. Sie haben bei einer Eiche<sup>2)</sup> (serb. Dub) Rast gemacht, beim heutigen Eingang des Dorfes; von Jantsche kommend. Bei Saloniki hat ein Dorf Gallitschnik bestanden. Die Weinrebe heißt dort heute noch Gallitschki Loisa. Unsere Vorfahren sind auf dem Weg über Debar, Ohrid, Prespa und Bistritza hergewandert. Als die Vorfahren anlangten, bestand undurchdringlicher Wald. Zuerst sind drei Familien eingewandert. Die andern sind später nachgekommen. Die Namen der ersten Familien sind: Pulevzi (heute Pawlewitsch?), Zergevzi, Jantevzi (Jantewitsch?).

<sup>1)</sup> Zur Frage der Gallier auf dem Balkan verweise ich auf Heinar Schillings „Weltgeschichte“. Zum Jahr 280 v. Zw. berichtet er: Drei gallische (keltische) Heerhaufen unter Keretrios, Akichorios und Bolgios brechen, von der oberen Donau kommend, in Thrazien und Mazedonien ein. Ptolemaios Keraunos erliegt in offener Feldschlacht. Jedoch kehren die Gallier mit Beute beladen heim, um erst im nächsten Frühjahr, über 200 000 Mann zählend und Zehntausende Unbewehrter mit sich führend, erneut zu erscheinen. Sie stürmen die Thermopylen, werden aber von den verbündeten Griechen mit Mühe bei Delphoi geschlagen. Ein Teil der Gallier zieht nach Illyrien ab, ein anderer gründet das gallische Reich von Tylis im odryschen Thrazien, von wo die Kelten die griechischen Städte am Schwarzen Meer unterwerfen. Der dritte Heerhaufen gewinnt nach vielen Kämpfen als neue Heimat Galatien zwischen Kappadozien und Phrygien mit der Hauptstadt Ankyra (Angora), wo die Kelten in drei Stämmen (Trokmer, Tektosagen, Tolisto-bojer) unter Beibehaltung ihrer nordischen Verfassung ein eigenes Reich gründen.

Neuerdings wird die Frage der Verwandtschaft und Verwechslung der Gallier mit den Bastarnen erörtert. Erst spät werden Kelten und Germanen von den klassischen Historikern und Chronisten geschieden. (Hierzu: Sohmsdorf, S. 4.)

Schilling läßt die Züge der Bastarnen als früheste Vorläufer der Völkerwanderung durch die Keltenzüge ausgelöst werden; die Keltenzüge setzen unmittelbar nach den großen Alexanderzügen ein.

<sup>2)</sup> Diese Angaben Pawlewitschs deuten auf Reste von Baumkult, die auch aus anderen Teilen Mazedoniens belegt sind. So wird in der Skopska Crna Gora ebenfalls die Eiche als heilig verehrt (Umgebung von Skoplje).

Meine eigene Überlieferung geht auf den Urgroßvater zurück. Die Überlieferung reißt mit der Türkenzeit ab. Mein Urgroßvater wurde von den Türken Todor Durososki gerufen, der Todor aus Durazzo. Diesen Zusammenhängen hat Prof. Simitsch nachgespürt.

Als die drei ersten Familien nach Gallitschnik kamen, sahen sie ein Zeichen über der Eiche: eine Flamme, die sich den Ankömmlingen entgegenneigte. Noch heute ist an bestimmten Tagen an dieser Stelle ein Licht wahrzunehmen. Die Stelle heißt heute noch ‚Puleski Dub‘, Eiche der Familie Puleski. An dieser Stelle wurde vor dem ersten Kirchenbau Gottesdienst abgehalten. Wer an dieser Stelle vorübergeht, bekreuzigt sich. Die neue Kirche ist etwa sieben Jahre alt. Die alte Kirche war 108 Jahre alt. Von der älteren und ersten Kirche weiß man nur, daß vor ihr der Platz bei der Eiche zum Gottesdienst diente.“

Das Dorf — fährt Todor Pawlewitsch fort — mag 7—800 Jahre alt sein. Es wurde im Mittelalter von einem Pascha besucht, der darüber eine Schrift abfaßte, die im Archiv zu Konstantinopel aufbewahrt ist. Es zählte damals das Dorf viele Hirten und Herden, an die 20000 Schafe. Heute umfaßt das Dorf 600 Häuser und beiläufig 50000 Schafe Besitz. Einen Anhalt über das Alter des Dorfes gibt das Kloster St. Jovan Bigorski. Das Kloster brannte einmal ab und wurde von den Besitzern in Gallitschnik und von den dortigen Handwerkern und Meistern wieder aufgebaut und ausgestattet. Das Kloster bewahrt ein Gemälde aus dem abgebrannten Kloster, das die Jahreszahl 1020 trägt. Schon bei der Begründung des Klosters bestanden enge Beziehungen zum Dorf Gallitschnik (das damals möglicherweise einen anderen Namen trug). Der Name des Hauptmeisters beim Aufbau des Klosters war Makrija. Er stammte aus Gallitschnik. Die Namen der Meister wurden eingeschnitzt. Vor 140 Jahren ist das Kloster erweitert worden. Das alte Kloster wurde von den Türken verbrannt.

Die enge Verbindung des Dorfes Gallitschnik mit dem Kloster Sv. Jovan Bigorski wird weiterhin belegt durch einen Brauch, der noch bis vor 10, 15 Jahren bestanden hat: Frauen aus Gallitschnik mußten dem Kloster Brote bringen, 200—300 Stück. Die kleinen Brote nannte man „Proskure“. Heute stiftet Gallitschnik dem Kloster zum Fest des Namensheiligen 50 Schafe mit Lämmern und Käse dazu. Die Zahl der Brote stimmt mit der Zahl der früheren Hofstellen überein.

Es sind seinerzeit zwei Stämme in das südserbische Bergland eingewandert: die Miazen und die Brsiazen. Die Miazen bezeichnen sich als die Starken (die andern etwa als die Schnellen?). Zu den Miazen zählen die Einwohner der Bergdörfer Gallitschnik, Debar, Gostivar und Lazaropolje. Die Brsiazen wohnen in Bitolj, Prilep, Kitschevo, Gari; also im östlichen Mazedonien, dagegen die Miazen im westlichen Teil.

Todor Pawlewitsch fühlt sich durch persönliche Erinnerungen noch mit der Urheimat bei Saloniki verbunden. Sein Vater, ein Schneider, gab ihn zu einem Onkel nach Saloniki in die Lehre. Als Bursch kam Todor dann mit wandernden Hirten über das Gebirge zurück.

Es gab in Gallitschnik drei türkische Familien: Muratowitsch, Brsovzi und Bairamowitsch. Von der Eingliederung dieser Familien berichtet man:

Ein Pascha residierte in Debar oder Rostuscha. Zu ihm ging der Älteste von Gallitschnik. Er trug ihm ein Gleichnis vor: auf seinem Acker wüchsen Disteln, die das Pflügen hinderten. Was er mit den Disteln machen solle? Die Antwort lautete: Ausreißen! Das Gleichnis bezog sich aber auf die türkischen Familien. Dem Pascha leuchtete das Gleichnis ein. Er unterfertigte eine Verfügung, wonach die türkischen Familien den orthodoxen Glauben annehmen oder aber auswandern mußten. Mit diesem Schreiben



ging der Älteste zu dem angesehensten Türken und redete ihn an: Du bekommst meine Tochter zur Frau; meine Söhne werden Deine Töchter zu Frauen nehmen.

Die Türken sind geblieben und eingeschmolzen worden. Von diesem Ältesten berichtet man noch: Ein anderer Pascha belagerte Gallitschnik. Er hatte die Kanonen schon auf den Ort richten lassen. Da ging der Älteste zu ihm, wies auf das Dorf. Es war eben die Zeit, da die Mädchen zum Brunnen gingen. Frauen standen mit Festgewändern in den Türen. Der Pascha wurde durch die Schönheit des Anblicks derart überwältigt, daß er Gegenbefehl gab und die Kanonen wenden ließ. Das war der Airadin Pascha.

Die Namen der hervorragendsten Sippen werden so gedeutet: die Leptevzi oder Bepschewitz sind die Schönen, die Karanovzi sind die Streitbaren. Die Graolkovzi leiten ihren Namen von Grao, Grä, den Fisolen (Bohnen) her, die im Volksbrauch eine große Rolle spielen, insbesondere am Petrovdan. Da zieht der „Ahnherr“ im Rock seiner Tochter um. Man singt das Lied von den Bohnen: „O, ihr lieben Bohnen!“

Die Sippe der Tschutschka sind die „Männer aus Erde“, aus Stein, auch Schnee gemacht; der Name bedeutet etwa Manderl. Die Trbuschkovzi heißen nach Trbusch, den Eingeweiden der Tiere, insbesondere der Schafe; weil sie diese genießen.

Von Todor Pawlewitsch erfuhr ich noch Einzelheiten über Kinderspiele und das Schafsknöchelspiel, dessen verschiedene Spielarten mir dann Burschen des Dorfes vorführten. Am meisten Aufschluß erhielten wir durch Todor Pawlewitsch über den Petrovdan und die seltsamen Hochzeitsbräuche. Er kennt die mit der eigentlichen Hochzeitsnacht verbundenen intimen Sitten; doch wollte er diese nicht preisgeben.

### Die Hochzeitsfeierlichkeiten.

Die folgende Darstellung beruht auf den Aussagen des Lehrers Todor Pawlewitsch in Gallitschnik, auf eigener Beobachtung in verschiedenen Häusern, bei Umzügen und in der Kirche; ebenso auf den Mitteilungen von Beobachtern, die über das ganze Dorf verstreut waren. Um alle Vorgänge zu erfassen, mußten mehrere Beobachter zusammenarbeiten derart, daß der eine die Vorgänge im Brauthaus, der andere die im Bräutigams-haus, ein dritter die in den Gassen beobachten würde. Am schwierigsten wird auch dann noch sein, in die Geheimnisse der Hochzeitskammer einzudringen<sup>1)</sup>.

Braut und Bräutigam kennen einander nicht vor der Verlobung. Die Eltern handeln die Ehe untereinander aus. Sie bedienen sich dazu eines Freundes, des Bittgängers, des „Kum“ oder „Stari Pobratim“ (des alten Blutbruders); der bei der späteren Hochzeit als Festordner und Marschall amtiert<sup>2)</sup>. Hat der Bittgänger die Verhandlungen eingeleitet, so

<sup>1)</sup> Nach Schneeweiß gelangt die slawische Ehe physisch und rechtlich durch das Beilager zum Abschluß. Indogermanische Züge sieht er in der Zeremonie des „Beschreitens des Ehebettes vor Trauzeugen“, zu denen der Kum und die Kuma, Patia, gehören.

Der Brauch, daß der Kum die Decke über das Paar schlägt, hatte auch bei den Germanen rechtliche Bedeutung.

Piprek sieht im Beischlaf den alten Höhepunkt der Hochzeitsfeier. Bei den Russen herrscht die Sitte, daß, wenn der Bräutigam nicht imstande ist, den Beischlaf auszuführen, der Kum für ihn einspringen muß.

Die Zeremonie der „Besichtigung des Brautheimes“ nach dem Beischlaf zur Feststellung der Unbescholtenheit wird von Piprek als ausschließlich slawisch angesehen.

<sup>2)</sup> Schneeweiß geht als Philologe eingehend den Wortbedeutungen und -zusammenhängen nach. Zu den Würdenträgern im Gefolge des Bräutigams rechnet der Kum, der Pate oder Beistand, der auch die Bezeichnung des stari svat trägt,



machen die Eltern einen ersten förmlichen Besuch im Haus der Braut. Hierbei führen sie ein Fläschchen mit Quecksilber mit, das besondere Bedeutung auch bei den Hochzeitsfeierlichkeiten hat. Diese Vorwerbung heißt „Vrschanje“. Das Freien nennt man „prossiti“<sup>1)</sup>. Das Quecksilber gilt als Zaubermittel gegen den bösen Blick oder überhaupt böse Geister. Ist die Brautmutter einverstanden, so nimmt sie das Quecksilber an. Während der Trauung tragen Braut und Bräutigam einen Tropfen davon bei sich.

Die Brautmutter erwidert das Geschenk mit Tüchern. Der Bräutigam trägt solch ein Tuch wie eine Schärpe als Zeichen seiner Würde am Hochzeitstag über der rechten Schulter. Auch der Kum erhält für seine Dienste ein Tuch. Das Tuch spielt eine Rolle beim Rasieren des Bräutigams und in der Hochzeitsnacht. Es ist heute ein Handtuch; war früher gewiß ein besonders liebevoll gearbeitetes eigenes Werkstück. Auch Todor konnte oder wollte mir nichts Genaueres über dieses „Handtuch“ sagen<sup>2)</sup>.

Wenn die Ehe zwischen den Eltern abgesprochen ist, muß sich die Braut einer dreimaligen öffentlichen geistigen Prüfung (Ispit) im Brauthaus unterziehen.

Die Zeit der Verlobung erstreckt sich in der Regel über ein Jahr. Die Hochzeit wird auf Petrovdan (St. Peter ist Schutzpatron) festgesetzt. Vertretungsweise wird auch der große Marienitag zur Hochzeit herangezogen. Der Petertag fällt auf den 12. Juli. Ist dieser Tag ein Dienstag, so wird die Hochzeit verschoben, da der Dienstag als unglückbringend gilt<sup>3)</sup>. So erlebte ich selbst einen Aufschub. Die eigentliche Hochzeit erstreckt sich über mehrere Tage. Dem Petrovdan voraus geht am Abend vorher ein Besuch der Quellen. Am Petrovdan selbst findet

des Hochzeitsältesten. Als Brautführer tritt der Djever auf, oft der Bruder des Bräutigams. Der Hochzeitszug wird angeführt vom Bariaktar, Barjaktar, dem Fahnenträger, auch Privijenac und Voivoda, Herzog, genannt.

Eine Sprachvergleichung der Hochzeitselemente ergibt nach Schneeweiß die Feststellung von Einflüssen sowohl aus dem nordsichen (insbesondere deutschen), als auch aus dem osmanischen Kulturkreis. Deutsche Beziehungen zeigen sich im Bereich der Slowenen und Kroaten (jagar für Werber, kranefrajla für Kranzelzünger, slar für Schleier); türkisch sind: der Tschausch, Spaßmacher, dessen Rolle oft vom Kum übernommen wird und der Barjaktar, der Fahnenträger, der sich herleitet aus bajrak = Fahne (persisch) und türkisch dar = haben. Perischan, der Kopfputz der Braut, leitet sich aus dem Persischen perisan. Die Bezeichnung avlija für Schleier ist abzuleiten aus türkisch havly = Handtuch. Griechische und römische Einflüsse sind ebenfalls nachweisbar, so in dem Tausch der Rosenkranzkronen und Ringe; doch scheinen mir gerade diese Bräuche urindogermanisch zu sein.

<sup>1)</sup> Prossiti, prositi bedeutet bitten, werben. Für die Werbung und Verlobung sind noch folgende Bezeichnungen im Slawischen, insbesondere Kroatischen üblich: prosnja, proschevina, prosidba; armas zu griech. harmoniein = zusammenfügen, ugovar, obetchanja = versprechen, snubok und ugledatsch; nach Petrovitsch veridba für Brautzeit und svadba für Hochzeit in Gallitschnik.

<sup>2)</sup> Aus einer vergleichenden Betrachtung der slawischen Hochzeitsbräuche geht die große Bedeutung dieses Handtuches hervor, das erst in jüngster Zeit so benannt und damit fehlgedeutet wird. Das Handtuch ist ursprünglich bestickt, bei den Ukrainern eine Art Taschentuch, reich ausgestickt in allen vier Ecken, und zwar so kunstvoll, daß das gleiche traditionelle Muster auf beiden Seiten erscheint. Die Braut verwendet auf die Herstellung sehr große Sorgfalt. Dieses Tuch ist an die Stelle eines Felles getreten, das allgemein bei den Slawen als Symbol des Wohlstandes gilt, wenn die Haare nach außen gekehrt sind. Piprek bringt zahlreiche Belege für die Bedeutungsverwandtschaft dieses Felles mit dem späteren Handtuch. Auch der Schleier hat die Bedeutung des Handtuches. Symbolisch scheint im Handtuch die Macht der Braut dargestellt zu sein, so wie sich die Macht des Bräutigams in der Fahne kundgibt.

<sup>3)</sup> Nach Schneeweiß gilt außer dem Dienstag auch der Freitag bei den Slawen als Unglückstag. Dagegen werden Sonn- und Feiertage als Glückstage angesehen.

gewissermaßen die weltliche, nichtchristliche Hochzeit, am Tag nach Petrovdan, dem 13. Juli die kirchliche Trauung mit Polterabend statt. (Möglicherweise wird aber auch am 12. schon bei einigen Hochzeiten Polterabend gehalten.) In der Frühe des 14. Juli besucht die Braut abermals die Quellen; so daß das Fest durch Bittgänge zu den Quellen eingerahmt ist, also in enger Verbindung zu den Schutzgeistern des Wassers steht. Wenige Tage nach der Hochzeit klingt das Fest aus in einem „Karneval“, sowie die eigentlichen Feierlichkeiten ein Vorspiel haben im Ausstecken der Fahne am Hause des Bräutigams, mehrere Tage, vielleicht auch Wochen vor der Hochzeit. Innerhalb der Hochzeitszeremonien ist auch die Fahne als Brauchgerät bedeutungsgeladen. Sie wird geschmückt mit einem Blütenstrauß und allen Umzügen vorangetragen<sup>1)</sup>. Für kurze Zeit der „Heimführung“ ist sie am Brauthaus angebracht. Der Bruder des Bräutigams (auch Milch- und Blutsbruder?) heißt „Dever“, als Brautführer. Als Fahnenträger führt er den Namen „Schurak“ (Schwager) oder auch „Bariaktar“. Die zum Bräutigam gehörende Jungmannschaft von 100 bis 150 Burschen nennen sich die „Streitzi“. Zum Brautritt, der Heimholung der Braut, sagen die Burschen: Wir gehen auf die Strei.

Dem Zeremonienmeister (Stari Pobratim) obliegt es, den Bräutigam über Rechte und Pflichten der Ehe aufzuklären. Nach Todor Pawlowitsch gehen 80% der jungen Leute unaufgeklärt an die Ehe heran. Dem Stari Pobratim fällt auch die Pflicht zu, sich von der Mannbarkeit des Bräutigams und der Unbescholtenheit der Braut durch Augenschein in der Hochzeitsnacht zu überzeugen. Erst wenn der Kum alles so befunden hat, wie es die Sitte verlangt, ist die Ehe der Sitte nach rechtsgültig. Der Kum vergewissert sich durch Augenschein, wobei das „Handtuch“ eine Rolle spielt. Wohl wegen der Beweiskraft erhält es der Kum hernach als Geschenk und wohl auch wegen der Segenskraft, die nach dem Volksglauben von all den Gegenständen ausstrahlt, die mit dem Ereignis der Begattung in innigem Zusammenhang steht<sup>2)</sup>. Hat der Kum die Unbescholtenheit der Frau festgestellt, so gibt er dies dem Bräutigamvater zu verstehen, der seinerseits durch einen Böllerschuß das ganze Dorf mit der freudigen Nachricht beglückt. Wird die Braut nicht so befunden wie es die Sitte fordert, so verfällt sie der öffentlichen Verurteilung, die die Ehe zunichte macht und früher in einer eigenen Lynchjustiz ihren Ausdruck fand. Vor etwa 80 Jahren soll der letzte Fall abgeurteilt worden sein. Man hatte die Sünderin rittlings auf einen Esel<sup>3)</sup> gebunden und durch das Dorf gejagt. Neuerdings dringen städtische Anschauungen in die Überlieferungen ein. Wir konnten den Fall einer Nothochzeit erleben. Die Braut war guter Hoffnung. Der Pfarrer weigerte sich, der Ehe den kirchlichen Segen zu geben. Die Ehe wurde daraufhin nur weltlich geschlossen und nur standesamtlich durchgeführt.

<sup>1)</sup> Die Fahne ist oft mit einem Apfel geschmückt. Sie zeigt in Gallitschnik heute die Landesfarben; an anderen Orten werden christliche Fahnen mitgeführt. Der Blumenschmuck, noch deutlicher der Umstand, daß man den Fahnenschaft in ein Kübel Wasser stellt (so zu Pfingsten in Duboka), zeigt die enge Verwandtschaft mit dem Lebensbaum und Baumkult. In Duboka wird die Fahne mit Musik begrüßt und unter Musikbegleitung in den Wasserkübel eingestellt. Auch hier rechnet der Festbeginn vom Aufzug der Fahne; so auch bei den Hochzeiten in Gallitschnik.

<sup>2)</sup> Hierzu gehört: Waschen mit dem Brautwasser, Aufteilung des Hochzeitskuchens an die Gäste, Verschenken des Brauthemdes.

<sup>3)</sup> Der Esel spielt auch im Hochzeitsbrauch eine positive Rolle. So wird in Gallitschnik von Buben ein Esel ausgeputzt, mit Bändern und Blumen geschmückt. Er trabt, von einem Knaben geritten, dem Hochzeitszug voran.





Abb. 7. Architektur eines alten Bauernhauses: Mauern aus geschichteten Bruchsteinen, teilweise behauen, die Kanten verstärkt. Die Mauern sind schichtweise durch horizontale Holzpackung verstärkt. Der Söller zeigt Holzkonstruktion nach Art des Fachwerks (21129).



Abb. 8. Frau mit „Karta“, der Hochzeitsladeflasche. Die Frau beginnt ihren Umgang durchs Dorf, um die Gäste zur Hochzeit zu bitten (17878).



Abb. 9. Bauer trinkt aus der „Karta“ und nimmt damit die Einladung zur Hochzeit an. Der Bauer ist mein Gewährsmann Todor Pawlewitsch, der Lehrer des Dorfes (21100 a 30).



Abb. 10. Gallitschkaner: blonder Typus (19957 a 1).





Abb. 11. Gallitschkaner: Primitivtypus (17785).



Abb. 12. Tracht einer wohlhabenden Bauersfrau: ärmellose Überweste reich mit Goldlitzen und Goldfadenstickerei, dazu mit vergoldeten Filigranknöpfen besetzt (15148).



Abb. 13. Eine Musikantengruppe: Dudelsack und Tamburin (15138).



Abb. 14. Schalmeienbläser. Neben der großen Trommel ist die Schalmei das bestimmende Musikinstrument.



Abb. 15. Eine „Stroitza“, Mannschaft des Bräutigams, sammelt sich mit der Fahne zu einer „Stri“, dem Umritt zur Heimführung der Braut (15129).



Abb. 16. Braut im Hochzeitsschleier; über dem Schleier die Brautkrone: ein Gehänge aus alten (teilweise türkischen) Münzen (17852).



Abb. 17. Eine „Stroitza“ unterwegs. Die Burgen auf dem Ritt zum Sammelplatz (17871).



Abb. 18. Vor dem Hochzeitshaus sind während der Zeremonien im Innern die Pferde abgestellt; die Musikanten lärmten mit ihren Instrumenten vor der Tür (17866).





Abb. 19. Das Farnkrautlager im Zimmer der Braut im Haus des Bräutigams. In diesem Zimmer wird die Braut nach dem Einzug zur Schau gestellt (17873).



Abb. 20. Der Bräutigam wird am ersten Tag der Hochzeit zu Beginn der Feierlichkeiten barbiert (17872).



Abb. 21. Die Hochzeitstasche des Kums, des Zugsführers, wird gepackt. Man sieht das Brot, das der Braut überbracht wird. Die Verzierung mittels Stempeln stellt stilisierte Vögel dar (15152).

Abb. 22. Der mit Geld gespickte Apfel wird vom Bräutigam den Verwandten der Braut gereicht; die Braut entnimmt das Geld und spickt den Apfel mit neuen Münzen (17867).





*Ehevorbereitung:*

Die Braut hütet etwa einen Monat vor der Hochzeit das Haus. Sie unterliegt einem strengen Ausgehverbot. Während dieser Ausgehverbotszeit darf die Braut nicht einmal Wasser holen. Sie sitzt in ihrer Kammer und erhält eifrig Besuch von ihren Freundinnen, die bei ihr fleißig Lieder singen. Die letzten Tage vor der Hochzeit verbringt die Braut in einem halb somnambulen Zustand höchster innerer Erregung bei äußerer Bewegungslosigkeit. Eine gute Braut vergießt während und vor der Hochzeit viel Tränen. Jedes Mädchen hat den Ehrgeiz, eine mustergültig schöne Braut darzustellen. In den beiden letzten Nächten vor der Hochzeit, also vom 9. Juli etwa, schläft die Braut in ihrer Kammer auf dem „Abschiedslager“, das aus Farnkraut hergerichtet ist. Das Lager heißt „Paprat“ wie das Farnkraut, weil das Farnkraut Symbol der Trennung ist<sup>1)</sup>.

Der Tag vor der Hochzeit, der 11. Juli, ist der Brunnengangtag<sup>2)</sup>. Am Abend dieses Vortages vollführt die Braut mit ihren Angehörigen einen Umzug zu den drei Quellen des Dorfes, eine im oberen Dorf, eine bei der Kirche, eine im unteren Dorf. Der Umzug findet bei Einbruch der Dunkelheit statt, unter Vorantritt der Musikanten, in Begleitung zahlreicher Fackelträger. Diese Umzüge, deren mehrere zu gleicher Zeit durch das Dorf ziehen, die Berghänge mit ihren Lichtern belebend, sind ein malerischer Auftakt für die Feier. Am Bräutigamshaus ist in dieser Vorbereitungszeit die mit Blumen geschmückte Fahne ausgesteckt in einem eigenen Halter, der zu diesem Zweck wohl bei allen Häusern angebracht ist. Am Tag vor der Hochzeit geht der Bräutigam wie an jedem Werktag seiner Arbeit nach. Am Abend versammeln sich die Burschen seiner engeren Freundschaft bei ihm, um mit dem Bräutigam Abschied zu feiern, und zwar Abschied von der Jugend. So wie die Freundinnen bei der Braut, so singen hier die Freunde beim Bräutigam Abschiedslieder. (Ich konnte eine Reihe von Liedern aus diesem Hochzeitszyklus auf Wachswalzen aufnehmen für das Phonogrammarchiv beim Völkerkundemuseum; sie sind dort aufbewahrt und sollen nebst Texten gelegentlich veröffentlicht werden nach Bearbeitung. Der Kriegausbruch hat die wissenschaftliche Bearbeitung bisher verzögert.) Während der Jugendabschiedsfeier muß der Bräutigam die Burschen seiner Freundschaft bewirten und selbst bedienen<sup>3)</sup>.

*Petrovdan (12. Juli):*

Die Feiern der Hochzeit beginnen äußerlich mit dem Umgang der „Karta“, der hölzernen Reiterflasche. Die Karta wird von Hochzeitsbittern durchs Dorf getragen, mit Pflaumenschnaps (Sliwowitz) gefüllt. Wen man laden will, dem reicht man die geschmückte Flasche hin. Wer

1) Nach Jastrebov sitzt der Bräutigam während der Rasierzeremonie auf Stroh, dem man Farnkraut und Basilikum beigemischt hat.

2) Im doppelten Brunnengang der Braut ist ein Rest von Wasserkult erhalten, der für alle Slawen bezeugt ist. Häufiger als der Gang zum Brunnen ist das Bad, so bei den Russen. Daß gerade diese Sitte uralte ist, geht daraus hervor, daß sie über den indogermanischen Bereich hinaus bekannt ist. Nach einer Beschreibung der türkischen Hochzeit aus dem Jahre 1828 fand die Trauungszeremonie im Bade statt; die Braut und ihre Altersgenossinnen waren unbekleidet. (Beschreibung der Kaiserstadt Constantinopel von I. Zrecin. 1828.)

3) Daß dem Bräutigam am Hochzeitstag trotz dieser Zeremonie des Dienens ganz besondere Würde zukommt, geht aus seiner Stellung in den Feierlichkeiten, aber auch aus seiner Benennung hervor. Aus allen Titeln, die Braut und Bräutigam tragen, geht hervor, daß sie für die Feier königliche Ehren genießen. Die Altersgenossen des Bräutigams und der Braut sind für die Dauer deren Gefolgschaft, angeführt vom Fahmenträger, der den Rang des Befehlshabers genießt.

aus der Flasche trinkt, hat die Einladung angenommen. Der Petertag<sup>1)</sup> ist der eigentliche Hochzeitstag, der Tag der „Heimholung der Braut“, in Gallitschnik „Semanja“, serbisch „Usimanja“. In aller Frühe, bei Sonnenaufgang findet ein Besuch der Toten statt. Die Burschen sprengen auf ihren Pferden zu den Gräbern, die draußen in den Bergen liegen. Auf den Gräbern wird eine „Pomana“, ein Gedenkmahl gehalten, mit Bewirtung der Toten, wobei Süßigkeiten gereicht werden. Bei den Gräbern sind am Vorabend bereits Lichter angezündet worden, die über die Schlucht leuchten, verstreut wie Leuchtkäfer im Mittsommer. Auf dem Grab werden besondere Kuchen, Kolatschen, gereicht. — Gegen Mittag: Beim Bräutigam versammelt sich die Gefolgschaft; die Führung der Zeremonien hat der Stari Pobratim, der „alte Blutsfreund“. Als besonders wichtig und weihevoll wird die Handlung des „Rasierens“<sup>2)</sup> an dem Bräutigam vollführt. Mit dieser Zeremonie nimmt er endgültig Abschied von der Jugend. Mädchen sind bei ihm versammelt, wehmütige Lieder singend. Der Bräutigam hat ein Tuch über die Knie gebreitet, darin schüttet man Süßigkeiten, Rosinen und Zuckerl. Das soll besagen: Der Hochzeiter möge sein Leben lang Schönes sehen. Der Bräutigam nascht aber nicht von den Süßigkeiten<sup>3)</sup>.

### Die Einholung der Braut:

Dieses Hauptereignis des Petrovdan beginnt mit dem Ausritt des Bräutigams samt Gefolge zum Haus der Braut. Die Fahne wird bei diesem Ritt vom Bariaktar<sup>4)</sup> vorangeführt. Schon Stunden vorher sammeln sich die Burschen und sprengen mit ihren zähen muntern Bergpferdchen durch Gassen und Stiegen, das Dorf mit Leben und Lärm füllend. Während des ganzen Tages sind die Musikanten im Dorf unterwegs, die Geister zu beschwören, die guten zu laden, die bösen zu scheuchen. Mörderischer Lärm der Instrumente: kreischende Schalmeien, Tamburine und Pauken, deren Kalbfell mit großer Wucht nach strengen Rhythmen bearbeitet wird. Die Hiebe jagen wie Kanonenschläge über das Dorf hin, in die Schlucht hinausdonnernd, vom Echo zurückgeworfen. Das Gekreisch der Schalmeien kommt kaum für ein paar Minuten während des Tages und der Nacht zur Ruhe, die Luft aufwühlend.

Die Kavalkade des Bräutigams nimmt ihren Weg durch das Dorf so weitschweifig, daß sie zu gleicher Zeit mit den Fußgängern am Haus der Braut eintrifft. Der Kum kommt als erster zum Haus der Braut. Er hißt hier die Fahne des Bräutigams. Am Sattel führt er eine Tasche mit, die „Torba“. In dieser Tasche sind Geschenke für den Brautvater (oder die Braut, oder einen sonstigen Beteiligten?) enthalten: Trockenfleisch, Brot, Wein, Schnaps und Hochzeitsbrot. Es gelang mir, einen solchen Tragsack zu photographieren, als er bepackt wurde. Der Brautvater war sehr erzürnt, weil dies das Glück der Ehe gefährden konnte.

<sup>1)</sup> Nach Schneeweiß wird Petrovdan am 29. Juni gefeiert. Ich habe die Feiern immer nur um den 12. Juli herum erlebt.

<sup>2)</sup> Im „Rasieren“ ist ein Rest des alten Haaropfers zu sehen. Der Bräutigam sitzt auf einem Bündel Stroh, mit Farnkraut und Basilikum untermischt. Mädchen reichen Wasser zur Zeremonie. Die abgeschnittenen Haare werden sorgfältig eingesammelt. Auch die Braut wechselt während der Feier ihre Haartracht; die Zeremonie des Rasierens des Bräutigams entspricht ungefähr der Zeremonie der „Haubung“ der Braut.

<sup>3)</sup> Die Süßigkeiten sind an die Stelle von Obst, in der Urform Früchten, getreten. Auch zu dieser Zeremonie eines Analogiezaubers läßt sich eine Parallele finden: beim Einzug in das Haus des Bräutigams wird der Braut ein Kind auf den Schoß gesetzt, damit die Braut fruchtbar werde.

<sup>4)</sup> Ableitung der Bezeichnung Bariaktar von bajrak (persisch) siehe Schneeweiß, S. 88.

Die Brote sind flache Scheiben, mit Vogelornamenten sechsstrahlig verziert. Die Vögel werden mit Ton- oder Holzform (Model) eingedrückt, sie sind so stark stilisiert, daß sie kaum noch als Vögel zu erkennen sind. Die Köpfe der Vögel sind nach dem Kreisinnern gerichtet<sup>1)</sup>. Dem Stari Pobratim des Bräutigams wird vom Brautvater eine etwa gleichartige Gegengabe überreicht. Außerdem erhält er ein „Handtuch“ ausgehändigt, das er an der Mähne seines Pferdes festbindet. Bei diesem Geschenkwechsel zwischen Kum und Brautvater füllen die Mädchen der Braut die Haustür. Sie singen auf den Geschenkwechsel bezogene Lieder. Der Kum des Bräutigams hat sein Geschenk empfangen und die Fahne als Herrschaftszeichen des Bräutigams beim Brauthaus gebißt. Inzwischen ist der Bräutigam mit seinem Gefolge eingetroffen. Auch er führt wieder eine Geschenktasche am Sattel, diesmal eine Doppeltasche (?), genannt „Bissage“. In der Tasche sind Geschenke für die Braut enthalten: Svekar (serb. Svekora), der Hochzeitskuchen, Fisch, Reis, Rakia (Schnaps), Süßigkeiten (Sladko), Schuhe für die Braut, Schmuck, Figuren (ich konnte leider nicht feststellen, welcher Art diese Figuren sind), Kreuze, dazu ein Gürtel mit Silbermünzen von oft beträchtlichem Wert. Es handelt sich bei dieser Gabe offenbar um einen Kaufschilling, sowie bei dem Geschenkwechsel zwischen Brautvater und Kum um die Auslösung der Braut von Sippe zu Sippe<sup>2)</sup>.

Die Mädchen der Braut stehen wiederum singend in der Tür. Die Braut betrachtet während dieser Zeremonien aus einem Versteck hinter den Mädchen den Bräutigam durch einen Ring. Dieser Blick soll den Bräutigam bannen. Die Braut (auch die Mädchen?) singt dabei:

Kros prstn te gladam  
U serze ti vlagam  
Durch diesen Ring seh ich dich an  
In dein Herz geh ich dir ein.

Bei der Übergabe seines Geschenks legt der Bräutigam den Sattelsack auf den kleinen runden Tisch (Schofar). Er nimmt den Hochzeitskuchen heraus und schlägt mit einem Stock auf den Tisch<sup>3)</sup>.

Nach der Übergabe tritt ein Verwandter der Braut heraus. Er reicht dem Bräutigam Wein. Der Bräutigam trinkt aber nicht, sondern reicht

<sup>1)</sup> Ähnlich wie das „Handtuch“ steht der Hochzeitskuchen als gegenständliches Symbol im Mittelpunkt des Hochzeitsfestes. Der Hochzeitskuchen tritt an verschiedenen Stellen des Festes in durchaus verschiedenen Einzelzeremonien mit abweichender Bedeutung auf. Beim Werbungspakt wird Brot getauscht. Zum Fest wird Brot gebacken, an welchem sich alle Bekannten durch Spenden beteiligen. Für das Backen sind Zeremonien vorgeschrieben. Beim Eintritt ins Haus muß die Braut das Brot küssen, mit dem die Bräutigamsmutter den Heimführungskolo eröffnet. Als sichtbares Zeichen der ehelichen Verbindung wird über den Neuvermählten Brot gebrochen. In der Kirche dient die Hostie, aus dem Hochzeitsbrot geschnitten, als äußeres Zeichen der inneren Verbindung. Bei den Wenden der Lausitz wird Brot und Käse an die Hochzeitsgäste verteilt; diese Gaben gelten als besonders segenskräftig.

<sup>2)</sup> Dieser doppelte Geschenkwechsel kennzeichnet die Hochzeit von Gallitschnik als Kaufehe. Nur sehr wenig Züge deuten auf Raubehe hin (der kriegerische Aufzug der Gefolgschaft). Werbung und Verlobung stellen Formen einer feierlichen Übereignung der Braut dar. Die Braut geht aus der Sippe ihrer Eltern in die Sippe der Bräutigamseletern über. Das Übergewicht der Sippe gegenüber den Einzelpersonen ist deutlich sichtbar; weder die Eltern des Bräutigams noch die der Braut haben bestimmende Bedeutung; noch weniger Braut und Bräutigam. Für die Dauer des Festes liegt die oberste, die vollziehende Gewalt beim Kum, der als der Sippenälteste anzusehen ist; seine Festbedeutung muß sich aus einer Zeit herleiten, in welcher ihm faktisch auch die bestimmende Gewalt in der Sippe zukam.

<sup>3)</sup> In dieser Zeremonie ist das bindende Angebot des Bräutigams zu sehen, das bis dahin nur von seinen Stellvertretern vorgebracht worden ist.



das Glas seinem Vater und Onkel, diesen die Hand küssend als Zeichen der Ergebenheit. Ein Verwandter der Braut, der Kum, reicht hierauf dem Bräutigam einen reifen Apfel. Der Bräutigam spickt den Apfel mit alten Münzen und reicht den Apfel den Angehörigen der Braut. Der Apfel wird der Braut weitergereicht<sup>1)</sup>.

Die Braut entnimmt dem Apfel die Münzen des Bräutigams und steckt ihrerseits Münzen in den Apfel hinein. Außerdem reicht die Braut dem Bräutigam (durch ihre Mädchen?) ein früher selbstgearbeitetes Tuch, wieder ein „Handtuch“, das der Bräutigam als Zeichen seiner Würde bei der Hochzeit über der Schulter trägt. Mit dem Tuch als Geschenk der Braut setzt sich die Kavalkade des Bräutigams in scharfem Trab in Bewegung. Beim Haus des Bräutigams wird abgesessen. Im Hause wird ein Mahl eingenommen (Rutschak). Der erste Teil der feierlichen Handlungen ist vollendet. Man kann diese Vorgänge des doppelten Geschenketausches zusammenfassen unter dem Gesichtspunkt der Auslösung der Braut; zunächst durch die Sippe, sodann durch den Bräutigam persönlich<sup>2)</sup>. Nunmehr folgt die mehr das Straßenbild belebende Handlung der feierlichen Heimführung der Braut, der Überführung aus dem Haus der Eltern in das des Bräutigams.

### Die Heimführung der Braut:

Der Bräutigam bleibt allein in seinem Hause, während nach dem Mahl seine Mannschaft durch die Gassen davonsprengt, die Braut einzuholen. Wohnt die Braut außerhalb des Dorfes, so sprengt der Trupp in das Nachbardorf; es sei denn, daß die Braut schon bis vor Gallitschnik herangeführt wurde. Im Haus der Braut findet unterdes die Zeremonie der „Haubung“, Einkleidung<sup>3)</sup> statt. Die Tracht von Gallitschnik zeichnet sich heute durch auffallenden Reichtum, kostbaren Besatz mit oft echten Goldstickereien und Filigranarbeiten aus. Über dem bestickten Hemd wird ein Rock und Mieder getragen. Das goldbestickte Mieder ist mit drei Reihen Filigranknöpfen versehen; bei ärmeren Leuten sind die Knöpfe unecht, auch kommen beinerne oder Stoffknöpfe vor. Die Braut trägt um den Leib einen breiten Gürtel, der je nach Wohlstand mit schweren Münzen behängt ist. Dieser Gürtel ist beim Kirchgang später durch eine

<sup>1)</sup> Die Apfelzeremonie ist fast allen Slawen bekannt. Allerdings reiht sie sich bei den einzelnen Stämmen verschieden in den Ablauf des Hochzeitsschauspiels ein. Die Bedeutung als Analogiezauber und Symbol des Wohlstandes ist unverkennbar. Oberflächlichen Beobachtern muß die Darbietung eines oft verkrüppelten Apfels als ein Scherz erscheinen; das Mißverständnis der Reporter gerade dieser sinnvollen Zeremonie gegenüber ist fast allgemein.

<sup>2)</sup> Nur an dieser Stelle tritt der Bräutigam im Rahmen des Festablaufes individuell hervor, sich gewissermaßen im Vordergrund der großen Schaubühne bewegend.

<sup>3)</sup> Zur „Haubung“ bemerkt Piprik (S. 176):

„Durch die geschlechtliche Vereinigung des Paares verliert die Braut ihre Jungfräulichkeit und tritt aus dem Jungfrauenstand in den Frauenstand über. Dieser Wechsel des Standes wird nun auch äußerlich gekennzeichnet, indem der Braut der Kranz abgenommen und die Frauenhaube oder ein Kopftuch umgetan wird. Dort, wo sich die Haarfrisur der Jungfrauen von der der Frauen unterscheidet, wird der Braut vor der Aufsetzung der Haube oder dem Umbinden des Kopftuches die Frisur geändert. Da bei den Slawen die Jungfrau gewöhnlich das Haar in Zöpfen trägt, die am Rücken herunterhängen, die Frau dagegen die Zöpfe um den Kopf gewickelt hat, so werden die Zöpfe der Braut vor der Haubung um den Kopf gewickelt. Früher scheint die slawische Jungfrau das Haar aufgelöst getragen zu haben, während der Frau das Haar abgeschnitten wurde. Noch heute ist es mancherorts Sitte, daß der Braut vor der Haubung das Haar abgeschnitten wird. Die Haubung wurde wohl ursprünglich gleich nach dem Beischlafe vorgenommen.“



Abb. 23. Die Mitgift im Hochzeitszug hinter der Fahne (15131).



Abb. 24. Die Braut im Hochzeitszug, vor der Mitgift reitend (17850).



Abb. 25. Junges Ehepaar in Tracht: der Mann trägt mazedonischen, mit dunklen Streifen abgesetzten Hosen, ein farbiges Wollhemd, darüber eine kurzärmelige braune Weste mit Schulterkragen; um den Hals ist ein breiter Gürtel aus Seide geschlungen, darüber ein schmaler Gürtel, der zur Aufbewahrung von Waffen und kleinerem Gerät, auch des Geldes dient. Auf dem Kopf die unifarbige bestickte Kappe in niedrigerer Zylinderform (15147).



Abb. 26. Gürtel aus schließenverbräuteten Ketten, reich mit echten Münzen behängt (Maria-Theresien-Taler): Schleier in Filigranarbeit. Rechts oben ist die fransenbesetzte Ärmel zu erkennen (15149).





Abb. 27. Die Mitgift (zwei Truhen mit Wäsche) wird aufs Pferd geladen (17858).



Abb. 29. Die Braut zu Pferd steil aufgerichtet (15134).



Abb. 28. Abschied von den Eltern. Die Braut nimmt auf halbem Weg Abschied von ihren Angehörigen; sie verabschiedet sich mit einem Kuß von der Mutter und den nächsten Verwandten (17856).



Abb. 30. Die Braut im Hochzeitszug, sich verneigend (15135).



seidene Fransenschürze abgedeckt. Über dem Haar wird der Braut die Brautkrone gerichtet, die aus einem Münzgehänge besteht und aus Blumen (Trandafil). Darüber wird ein Schleier<sup>1)</sup> gebreitet, der bis zur Erde reicht. Am ersten Hochzeitstag, dem Tag der Heimführung, ist die Braut vom Scheitel bis zu den Füßen in diesen Schleier eingehüllt, um sie vor jedem bösen Blick zu bewahren. Sie darf außerdem nicht die Erde mit ihren Schuhen berühren beim Überschreiten der Schwelle<sup>2)</sup>; darum wird ein Teppich (Kilim) mitgeführt und vor der Braut ausgebreitet.

Die so verschleierte Braut wird über den Kilim geführt und aufs Pferd gehoben. Die Verwandten der Braut geben ihr das Geleit. Das Brautgut wird in zwei Truhen auf einem Pferd hinter oder vor der Braut mitgeführt. Vor der Braut reitet der Bariaktar mit der Fahne. So zieht dieser überaus malerische Zug durchs Dorf.

Beim Auszug aus dem Hause wird die Braut mit Liedern verabschiedet und mit Segenswünschen und Süßigkeiten überschüttet. (Die Süßigkeiten sind wohl an die Stelle einstiger Früchte getreten; vielleicht wirft man aber auch heute noch Getreidekörner über die Braut; ich konnte es selbst bisher nicht beobachten.)

Das Pferd der Braut wird auf dem ersten Teil des Weges vom Bruder der Braut geführt, oder einem sonstigen nahen Verwandten. Auf halbem Wege findet der Abschied der Braut von ihrer Sippe statt. Die Braut verabschiedet sich gerührt mit einem Kuß von den Eltern.

Die Führung des Pferdes der Braut geht an einen nahen Verwandten des Bräutigams über. Der bisherige Pferdeführer verlangt vom kommenden eine Ablösung: Dai Bakschich! (Gib Trinkgeld! eigentlich Lösegeld). Das Lösegeld beträgt etwa 100 Dinar (8 RM.).

Die Braut legt den Weg zum Bräutigamshaus in einer Art Trance zurück. Sie neigt sich vor den Vorüberkommenden, aber so, als besäße sie keine Gewalt über ihre Glieder. Der Führer ihres Pferdes muß sie immer wieder aufrichten.

### Ankunft vor dem Bräutigamshaus:

Auch diese Handlung ist von einer Reihe symbolischer Szenen umrahmt. Zunächst versucht der Pferdeführer der Braut eine Kappe aufzustülpen. Die Braut wirft dreimal die Kappe ab. Sie erhält darauf drei Schläge mit einem Pferdegeschirr, zum Zeichen, daß sie in die Gewalt des Bräutigams gegeben ist. Auch hiergegen wehrt sie sich. Am Haus angekommen, wird sie vom Pferd gehoben. Sie darf beim Überschreiten der Schwelle nicht stolpern.

<sup>1)</sup> Der Schleier spielt als „flammeum“ in der römischen Hochzeitszeremonie schon eine Rolle. Er ist bei den Slawen wie bei Römern im allgemeinen von roter Farbe. In Gallitschnik sah ich nur weiße, bis auf die Füße reichende Schleier.

<sup>2)</sup> Die Scheu vor der Schwelle ist allen Slawen, aber auch den Germanen gemein, muß also in indogermanische Zeiten und weiter zurückreichen. Sie ist darauf zurückzuführen, daß man unter der Schwelle die Hausgeister wohnend dachte; unter der Schwelle wurden beim Bau Opfertiere eingegraben; auch wurden in frühester Zeit hier Kinderleichen bestattet. Die Braut in Gallitschnik wird über die Schwelle gehoben. Bei anderen slawischen Stämmen bringt man auf der Schwelle ein Opfer dar. Mit dem Betreten der Schwelle gerät die Braut in den Bannkreis der Hausgeister des Bräutigamshauses. Die Zeremonien des Eintritts der Braut ins Bräutigamshaus sind solche der Verehrung der Hausgeister. Die sprechendste dieser Zeremonien ist die Umwanderung des Herdes, die sich dort, wo der Herd in der Wand eingelassen ist, umwandelt in ein dreimaliges Umdrehen um die eigene Achse oder Umschreiten des Tisches, auf dessen vier Ecken Brote niedergelegt sind.

### Im Haus des Bräutigams:

Die Braut wird in die Herdstube geleitet. Das Feuer ist entweder in der Mitte des Raumes oder gegen die Wand verlegt. Der Rauch steigt durch die offene Decke gegen das Dachgebälk.

Die erste Handlung der Braut ist, die Geister des Hauses zu grüßen. Sie muß das Brot küssen, sie muß Teig ausrollen, um Beweise ihrer häuslichen Fertigkeiten zu geben; sie wird an die Feuerstelle geführt, wobei ihr die Bräutigammutter drei Streiche mit dem eisernen Kesselhaken gegen die Stirn versetzt.

Bei dieser Handlung ist das Haus gedrängt voll von Gästen.

Die Braut nimmt hiernach Aufstellung neben oder bei den Schwiegereltern. Man reicht ihr ein Glas und eine Karaffe mit Wein. Hierauf kredenzt die Braut den Wein, zunächst den Schwiegereltern, deren Hand sie küßt zum Zeichen der Ergebenheit. Auch bei diesen Handlungen begleiten Lieder die einzelnen Szenen.

Vom Feuerraum wird der Schauplatz der Handlung in eine mit Farrnkraut ausgelegte Kammer verlegt. In dieser Kammer wird die Braut mit zu Boden geschlagenen Augen in aller Pracht zur Schau gestellt. Sie rührt sich nicht hierbei. Je lebloser (einer Wachspuppe ähnlich) sie sich der Bewunderung darbietet, desto größer ist der Eindruck, den sie hinterläßt. Die Braut muß bis in die Nacht in dieser Stellung ausharren. Der Bräutigam stattet ihr einen kurzen Besuch ab, nimmt Wein in den Mund und bespritzt in kräftigem Strahl damit die Braut; worauf er schleunigst die Flucht ergreifen muß. Die Kammer der Braut ist abgedunkelt und gut bewacht.

Nach dieser Einführung der Braut in das Haus des Bräutigams wird eine Bewirtung aus der Hand veranstaltet. Draußen findet die Jugend sich zum Tanz (Kolo). Der Hochzeitskolo wird von der Bräutigammutter eröffnet, die dabei einen Krug Wein an der Hand führt, auf dem Kopf ein Mehlsieb<sup>1)</sup> hält, auf dem der Hochzeitskuchen ruht. Auch die Braut hat beim Eintritt ins Haus Mehl durch dieses Sieb beuteln müssen. Die Musikanten haben bei einem Laubzelt Platz genommen und lärmten aus Leibeskräften. Der Kolo dauert bis in die Nacht. An dem Tanz beteiligen sich auch Erwachsene. In der Nacht wird bei der Laubhütte der Musikanten ein Feuer angezündet.

### Die kirchliche Trauung:

Am zweiten Tag der Hochzeit, dem 13. Juli, findet die kirchliche Trauung statt. Am Vormittag sammeln sich die Verwandten um das Hochzeitspaar. Je mehr Hochzeiten an diesem Tage stattfinden, desto stärker wird die Kirche beansprucht, da sich die Trauungen einzeln vollziehen. Die Braut geht diesmal zwar mit Schleier, aber zu Fuß zur Kirche. Auf dem Weg grüßt sie die Glückwünschenden durch Neigen des Kopfes. Die Braut ist von ihren Freundinnen begleitet, dahinter folgt die Verwandtschaft. Dem Brautzug voraus zieht die Fahne, ebenfalls zu Fuß. Weit voraus ist der Kum mit Helfern und Gegenständen, die bei der Trauung

<sup>1)</sup> Schneeweiß leitet (S. 102) die Bedeutung des Siebes aus einer Wortanalogie her: Sieb ist serbokroatisch sito; es wird volksetymologisch zu „sit“ in der Bedeutung von „satt“, das Sieb ist also als Symbol des Wohlstands anzusehen. Im Volksbrauch der Slawen tritt das Sieb noch bei der ersten Haarschur auf, auch hier in Verbindung mit Getreidekörnern. Die abgeschorenen Haare werden in ein Sieb gelegt, in welchem ein mit Körnern bestreutes Tuch liegt. In manchen Gegenden wird das Sieb nach der Beutelzeremonie von der Braut über das Dach des Hauses geworfen, um die Hausgeister günstig zu stimmen und Wohlstand herbeizuzaubern.





Abb. 31. Festzug zu Fuß, auf dem Weg zur Kirche, am zweiten Tag, dem der kirchlichen Trauung (21 100 a 42).



Abb. 32. Umtrunk vor der Kirchentür (17 886).



Abb. 33. Feierlichkeiten in der Kirche (17 783).



Abb. 34. Fingerhaltung der Brautleute in der Kirche während der Trauung: die kleinen Finger der rechten Hand des Bräutigams und der Braut sind eingeklinkt (21 100 a 24).





Abb. 35. Schale mit gerösteten Hülsenfrüchten und einem Schnapsglas. Vor den Feierlichkeiten in der Kirche werden die Früchte gereicht und ein Glas Schnaps dazu getrunken (21 100 a 32).



Abb. 36. Die Braut am Tag der kirchlichen Hochzeit zu Fuß auf dem Weg zur Kirche. Sie grüßt die Vorübergehenden (17847).



Abb. 38. Brotkolo: die Bräutigamsmutter führt den Tanz an; sie trägt einen Weinkrug in der Hand, auf dem Kopf ein Sieb und darauf das Hochzeitsbrot (17876).

Abb. 37. Brotkolo. Nach dem Einzug der Braut ins Haus des Bräutigams wird ein besonderer Tanz, Brotkolo, vor der Kammer der Braut aufgeführt. Die Mutter des Bräutigams führt den Tanz an mit einem Weinkrug in der Hand, einem Mehlsieb auf dem Kopf. Auf dem Sieb liegt das Hochzeitsbrot (17874).



eine Rolle spielen. Dazu gehört ein Kessel mit Wein oder Schnaps, ein Teller mit gerösteten Hülsenfrüchten (der Name ist mir entfallen, sie sehen Erbsen ähnlich, werden auch bei der Hochzeitstafel ungekocht gereicht).

Vor der Kirche nehmen die Sippenossen Platz zu einem Umtrunk. In der Kirche vollführt der Pfarrer die Handlung nach dem orthodoxen Ritual. Von Interesse sind hierbei die Vorgänge des Tausches der Rosenkranzkrone<sup>1)</sup>. Auf einem Tischchen liegen an der durch die Kuppel betonten Stelle der Kirche Brote bereit und Rosenkranzkronen. Die Brautleute nehmen gegenüber dem Pfarrer Aufstellung. Hinter die Brautleute treten die nächsten Verwandten. Während der heiligen Handlung werden brennende Wachskerzen hinter den Brautleuten gehalten.

Der Pfarrer schneidet aus dem Brot Hostien, davon er den Brautleuten reicht. Er weiht die Rosenkronen und setzt sie den Brautleuten aufs Haupt. Darüber wird ein Tuch, „Handtuch“, gehalten. Mehrmals werden die Rosenkronen von einem Haupt zum andern vertauscht. Endlich werden die Hände der Brautleute zusammengegeben, die bis dahin sich bei den Händen gehalten haben, die kleinen Finger ineinander gewinkelt<sup>2)</sup>. Aus der Kirche tritt die Braut mit zurückgeschlagenem Schleier. Während der kirchlichen Handlung führt die Jugend auf dem Kirchenvorplatz einen Freudenkolo aus. Bei der Kirche hat ein Wanderjahrmarkt in Gestalt weniger fragwürdiger Trödlerauslagen sich aufgetan. (Unter den feilgebotenen Gegenständen war nur schlimmster Kitsch festzustellen. Im Kloster Sv. Jevan wurden am Patronstag sogar französische obszöne Spiegel feilgeboten. Auf die volksverderbende Gefahr dieser Wanderkrämer muß nachdrücklich aufmerksam gemacht werden. Sie sind die Konkurrenten und Zerstörer alteingesessener Volkskunst.)

Der Abend des kirchlichen Hochzeitstages schließt mit einem großen Festschmaus und der eigentlichen Hochzeit, dem Polterabend, ab.

### Der Polterabend:

Im Hochzeitshaus (Haus des Bräutigams) versammeln sich die Festteilnehmer am Abend zum Hochzeitsschmaus. Alle Räume des Hauses sind belegt, vor allem die im Stockwerk, das allerdings von der Straße aus gerechnet als ebenerdig zu bezeichnen ist. Die unteren ebenerdigen Räume wirken dagegen als Keller.

In den Räumen sind aus Brettern Tische und Bänke errichtet, um die Fülle der Gäste bewirten zu können.

Die Gäste sind erschienen, drängen sich um die Tische, die Jugend auf einer Seite, die Burschen für sich, die Mädels für sich. Das Mahl wird aufgetragen. Man beginnt mit einer Geflügelsuppe, dann folgen Delikatessen und Schmackhappen, gebratene Leber und dergleichen. Den Ehrengästen gibt man das Beste.

Während des Tafelns ist das Brautpaar in der Kammer im unteren Stockwerk verschwunden. Wer von dem Abschied nicht weiß, wird ihn nicht bemerken. Bald darauf begeben sich der Brautvater und der Kum und dessen Ehefrau ebenfalls nach unten in Begleitung vieler Teilnehmer. Ein Krug ist mit Nüssen gefüllt. Der Krug wird mit großer Wucht gegen die Tür des Hochzeitsgemaches geschleudert. Die Nüsse prasseln auf die Erde. Um den Besitz der Nüsse beginnt eine lustige Rauferei, da diese Nüsse als besonders segenskräftig angesehen werden. Mit den Nüssen

<sup>1)</sup> Schneeweiß sieht im Kranztausch römischen Einfluß. Die Trauung heißt kroatisch „ventšanje“ nach „venac“ — Kranz.

<sup>2)</sup> Diese Fingerhaltung ist eine sehr alte, schon im indischen Ritual vorgeschriebene Geste.

tauchen die Teilnehmer wieder unter den übrigen Gästen auf. Auch der Bräutigamsvater. Die Tafelei geht ihren Weg. Da ertönt ein Schuß. Der Bräutigamsvater hat eine Flinte genommen und zum Fenster hinausgeschossen, dem Dorf die Unbescholtenheit der Schwiegertochter zu melden. Ich durfte auch eine Hochzeitskammer besichtigen. In der abgedunkelten Kammer stand ein Bett, ein solches gewöhnlicher Art. Das Bett war mit Fellen<sup>1)</sup> behängt. Neben diesem Bett war das eigentliche Hochzeitslager zu ebener Erde auf einer Stroh- oder Kräuterschütte<sup>2)</sup> aufgeschlagen.

In der Hochzeitsnacht hat nur der Kum und seine Frau als Helfer und Bediener Zutritt zur Hochzeitskammer, in der erlesene Speisen aufgetragen werden, um den Neuvermählten die Nacht zum Fest zu machen. Der Kum und seine Frau haben die besondere Pflicht der Beurkundung der Unbescholtenheit und Ehefähigkeit der jungen Frau. Haben sie ihre Feststellungen getroffen (= Hymenblutung!), so wird der Bräutigamsvater verständigt, der dann seinen Freudenschuß abgibt.

Währenddessen ist das Mahl beendet. Die Festteilnehmer ergehen sich in Plaudereien, in gesanglichen Wettstreiten und endlich beherrscht der Kolo die Gemüter. Der Kolo der Hochzeitsnacht wird mit Vorliebe auf dem Söller, über der Hochzeitskammer getanzt. Und zwar muß es dabei lebhaft und laut stampfend zugehen<sup>3)</sup>. Es ist beängstigend, das Gebälk des Hauses unter der Wucht der stampfenden Füße schwanken zu sehen. Die Ausgelassenheit der temperamentvollen Jugend kennt keine Grenzen.

Aber auch draußen beim Feuer tut die Musik ihren Dienst; auch dort versammeln sich Tanzlustige zum Kolo. (Der Kolo ist ein Rundtanz, der von einem Vortänzer angeführt wird, im Uhrzeigersinn sich bewegt und zusammenschraubt, um sich nachher im Gegensinn aufzuwickeln. Es gibt viele Spielarten des Kolo, der zum jugoslawischen Nationaltanz im „Königkolo“ geworden ist. Der Tanz wird in kleinen Schritten, oft auf der Stelle, durchgeführt, nimmt aber größere Ausmaße der Bewegung, bis zur Ausgelassenheit an. Er behält den einmal angenommenen Charakter bei, kennt nicht den Stimmungsumschlag, jedenfalls nicht so ausgesprochen wie andere balkanische, etwa ungarische Tänze.)

Mit dem Polterabend ist die Hochzeit noch nicht beendet.

### Der Tag nach dem Fest:

Er bildet im inneren Aufbau des Schauspiels den Abschluß, aber noch nicht das Ende. In aller Frühe, noch ehe die Sonne aufgegangen ist, begibt sich die Braut mit den Festteilnehmern, die bis dahin durchgefeiert

<sup>1)</sup> Felle als Symbol des Wohlstandes finden sich bei vielen Bräuchen im ganzen slawischen Bereich. Sie stellen offenbar einen letzten, in der Bedeutung stark abgeblaßten, Überrest aus der Zeit des Tierkultes dar.

<sup>2)</sup> Nach Schneeweiß (S. 107) streut man fünf Tage vor der Hochzeit Farnkraut in die Schlafkammer. Farnkraut ist nach ihm ein geläufiges Abwehrmittel gegen Zauber und Hexung und zur Zeit der Sommersonnenwende von besonderer Kraft. In Gallitschnik gilt nach den Aussagen Pawlewitschs Farnkraut allerdings als Zeichen der Trennung. Es wurde in die Abschiedskammer gestreut; in die Hochzeitskammer gab man andere Kräuter (vielleicht Basilikum). Bei den Kroaten und Slowenen gilt Heu als segenskräftig. Man schläft auf Heu, wenn man männliche Nachkommen wünscht.

<sup>3)</sup> Der Polterabendkolo ist eines der vielen Abwehrmittel, deren man sich am Polterabend bedient, um böse Geister zu scheuchen. Im Höhepunkt des Festes gelten die Brautleute als besonders gefährdet; wie sie auf der anderen Seite als besonders gesegnet und heilbringend angesehen werden. Die Hochzeit wird von den Slawen als „hohe“, erhabene Zeit des Lebens erlebt. Es ist das inhaltlich reichste und bedeutsamste aller Feste der Slawen.



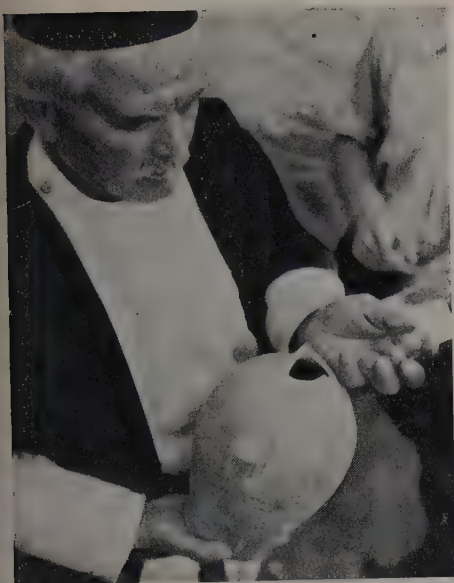


Abb. 39. Der Krug zum Polterabend wird mit Nüssen gefüllt (21100 a 25).



Abb. 40. Die Braut küßt nach der Waschung am Brunnen dem Bräutigamsvater die Hand zum Zeichen der Ergebenheit (21112).



Abb. 41. Mummenschanz am Fastnachttag, dem dritten Tag der Hochzeit; Burschen haben sich als Mädels verkleidet und treiben ihren Schabernack in den Gassen und Häusern (21121).

haben, zum Brunnen, und zwar zu heiligen Waschungen. Die Braut schreitet mit aufgeschlagenem Schleier, hinter den übrigen Teilnehmern. Sie schöpft aus einem Krug Wasser, das sie den Teilnehmern reicht. Alle vollführen die symbolische Waschung mit dem von der Braut gereichten Wasser.

### Ausklang:

Das Fest nimmt sein eigentliches Ende mit einem Tag, der allgemein als „Karneval“ bezeichnet wird. Noch einmal geht die Karta, die Hochzeitbitterflasche um, für den Abend zu einem Mahl zu laden. Diesmal treiben sich Burschen in den Gassen umher, die ihren Schabernack mit den Vorüberkommenden treiben. Die Burschen haben sich in Mädchenkleider gesteckt.

Über den Sinn dieser Belustigung konnte ich bisher keine Auskunft erhalten. Der Brauch ist schon stark abgeblaßt. Spuren von Vermummungen sind auch aus den Schilderungen des Lehrers Todor zu entnehmen, wonach in der heidnischen Zeit der Glaube herrschte, daß am Petrovdan der „Alte“ umgehe in den Kleidern seiner Tochter. Am Abend des Tages muß die junge Frau, beim Ausgang stehend, den Gästen zum Abschied Wasser zur Waschung über die Hände gießen.

### Nachschrift:

Die Bräuche sind so gewissenhaft festgehalten, als es bei der Fülle der Vorgänge, der raschen Aufeinanderfolge und der Vielfalt der Schauplätze überhaupt möglich war. Alle Vorgänge sind möglichst unmittelbar, also urkundlich, im Foto festgehalten. Trotzdem konnte ich zu einigen Zeremonien nur auf dem Umweg gelangen, daß ich nachträglich einige Szenen stellen ließ. Dabei mußte ich in einigen wichtigen Vorgängen, die sich auf die Braut bezogen, meine Tochter als Modell zu Hilfe nehmen, da es die Sitte in Gallitschnik verbietet, daß eine junge Frau, nachdem sie das Brautgewand ausgezogen hat, dieses noch einmal anzieht, am wenigsten zu Schaustellungen; ferner verbietet es die Sitte, daß sich Mädchen vor ihrer Brautzeit in der Brauttracht zeigen. Ich habe nur im äußersten Fall zur gestellten Aufnahme gegriffen und dann dafür Sorge getragen, daß die Aufnahme echt gestellt war, so, wie die Szene sich in der ethnographischen Bedeutung zutrug. Ich habe bewußt auf Sensationen verzichtet, wonach Reporter aus aller Herren Länder alljährlich Jagd machen. Natürlich habe ich mich bemüht, trotzdem bildwirksam und lebendig zu sein. Die sachliche Treue war aber ausschlaggebend. Darin dürfte nun auch der Wert der Bildfolge liegen, aus der hier nur ein kleinster Ausschnitt gezeigt werden kann. Erst jetzt, da die Vorgänge in leidlich zeitlicher Ordnung eingefangen sind, werden Lücken offenbar und zwar in beinahe systematischer Folge. Jetzt aber zeigen sich auch bereits schon Ausblicke und Einblicke, die sich leicht nach den Dimensionen der Zeit, des Raumes und der stofflichen Zugehörigkeit vertiefen lassen. Welchem Brauchtums-kreis gehören diese Hochzeiten an? Wie weit reichen sie in die Vergangenheit zurück? Spiegeln sie nur slawisches oder nicht viel mehr indogermanisches Erbgut? Wo sind Parallelen zu finden? Welche Wandlungen hat das Fest im Lauf der Zeit durchgemacht? Wie vermag es sich zu behaupten im Ansturm der jüngsten Zeit, unter dem gegenwärtig über den Balkan hinbrausenden, durch die Kriegseignisse im Tempo ungeheuer beschleunigten Kulturzusammenstoß?

## Literatur.

- Dalmatinische Volkskunst. Split. 1931. Führer durch das Museum für Volkskunde. (Enthält mehrere bildliche Darstellungen einzelner dalmatischer Hochzeitsbräuche, die Parallelen zu den mazedonischen darstellen; so die Überreichung des geldgespickten Apfels.)
- Die Siedlungen Südalbanien. Dr. Martin Urban. Öhringen 1938. (Zur Frage der Bauweise.)
- Weltgeschichte. Heinar Schilling. (Zur Frage der Kelten auf dem Balkan.)
- Grundriß des Volkslebens und Volksbrauches der Serbokroaten. (Dr. Edmund Schneeweiß. Druzba Sv. Mohorja V Celju. 1935.)
- Slawische Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche. Dr. Joh. Piprek, Strecker und Schröder. Stuttgart 1914. (Vergleichende Darstellung der russischen, ukrainischen, polnischen, tschechischen, slowakischen und kroatischen Bräuche.)
- Slawische Volksforschungen. Dr. Friedr. Krauß. Leipzig 1908. (Zur Frage manistischer Vorstellungen; Inhalt der Guslarenlieder.)
- Beschreibung der Kaiserstadt Constantinopel, ihrer Umgebungen, der Sitten und Gebräuche daselbst. I. Zrecin. Ausgabeort nicht angegeben. 1828. (Beschreibung einer muselmanischen Hochzeitsfeier.)
- Hochzeitliche Bräuche in Gallitschnik. Kosta P. Manojlowitsch im „Glasnik“ (Bulletin du Musée Ethnographique de Belgrade). Bd. I. 1926. S. 84—93. (Eingehende Beschreibung der Zeremonien.)
- Hochzeitsbräuche in Gallitschnik. P. I. Petrovitsch im „Glasnik“ (Bulletin du Musée Ethnographique de Beograd). Bd. VI. 1931. S. 90—99 (bringt Ergänzungen zu den Ausführungen von Manojlowitsch).
- Die Germanen in den Balkanländern bis zum Auftreten der Goten. Dr. E. Sehmsdorf. Leipzig. Hirschfeld Verlag 1899. (Zur Frage der Kelten und Germanen; insbesondere zur Bastarnenfrage.)



# Lengua und Kaiotuguí.

## Indianerstudien im Chaco Boreal. Erster Teil.

Von

Hans von Becker.

### Inhalt:

Vorwort . . . . .	358
I. Geographische Übersicht . . . . .	359
II. Ethnographische Übersicht . . . . .	364
III. Beschreibung der Stämme . . . . .	365
A. Die Lengua . . . . .	365
1. Name, Gebiet, Unterstämme . . . . .	365
2. Körperliches . . . . .	367
3. Tracht, Schmuck . . . . .	368
4. Körperpflege . . . . .	371
5. Lager . . . . .	371
6. Nahrung, Genußmittel . . . . .	374
7. Kriegswaffen . . . . .	382
8. Handwerk . . . . .	382
9. Verkehr, Handel . . . . .	388
10. Leben des Einzelmenschen und der Geschlechter . . . . .	389
11. Leben der Gesellschaft, soziale Organisation . . . . .	396
12. Geistige Kultur . . . . .	404

### Vorwort.

In den Jahren 1924—1928 war ich in Ingenieursdiensten bei der „Compañía Internacional de Productos“, Puerto Pinasco, im nördlichen Chaco tätig. Gleich zu Beginn meines Aufenthaltes war der Flußhafenort Pinasco zum Sammelplatz der Angehörigen mehrerer Indianerstämme geworden, die der damalige Leiter für Indianerarbeit, José de Alarcon y Cañedo, ein bei den Indianern beliebter Mann, herbeigeholt hatte.

So konnte ich bald die persönliche Bekanntschaft mit Häuptlingen und Angehörigen verschiedener Stämme machen, die mir später bei weit ins Innere reichenden Vermessungsarbeiten zugute kam und den Kontakt wesentlich erleichterte.

In Pinasco befanden sich damals Lengua, Sanapaná und Angaité (Maskoi-Stämme), Kaiotuguí („Indios“ oder Kisapang), Sujin (Ashluslay oder Chotiagai), Toozi (Maca) und Toba. Zum Teil handelte es sich um kleinere Männergruppen.

Bei meinen späteren Arbeiten im Innern des teilweise nur oberflächlich bekannten Gebietes, die mich etwa 300 km vom Stromufer nach Westen führten, waren es vor allem die Jagdbereiche der Kaiotuguí und Lengua, die ich durchstreifte. Infolge meiner technischen Aufgaben verfügte ich nicht über genügend Zeit, um meine völkerkundlichen Sammelergebnisse lückenlos gestalten zu können. Ich versuchte vor allem, das geistige Gut, die psychologischen Gegebenheiten des vom Einfluß der Weißen noch kaum berührten indianischen Menschen festzuhalten.

Zu den Bearbeitungen der einzelnen Stämme bemerke ich, daß die Lengua deshalb detailliert behandelt werden, weil die ziemlich umfassende Literatur über diesen Stamm zum Großteil auf Beobachtungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts beruht und neuere Daten spärlich sind. Hierbei wurden mir die weitgehenden Kenntnisse Alarcóns, die nur sehr gekürzt und einseitig veröffentlicht wurden, zur Hilfe.

Eine Bearbeitung der Kaiotuguí ist meines Wissens bisher nicht erfolgt. Von Grubb werden sie an wenigen Stellen als Kisapang erwähnt.

Alarcón zeichnet sie als Caiotuguies in seiner Stammeskarte des Chaco ein, ohne sie weiter zu behandeln. Anderen Beobachtern dürfte der Stamm durch seine ortsübliche Benennung entgangen sein, da er im Gebiet von Pinasco schlechtweg als „Indios“ bezeichnet wird, und zwar im Gegensatz zu den sonst dort bekannten Angaité, Sanapaná und Lengua. Daß sich unter diesem generellen Ausdruck ein eigener Stamm verbirgt, ist wohl jedem Bewohner Pinascos eine Selbstverständlichkeit, aber sicherlich die Ursache, daß selbst ein genauer und aufmerksamer Forscher wie Herbert Baldus, dessen Ausgangsort für seine Chacostudien zwei Dampferstationen nördlicher lag, nicht einmal von der Existenz des Stammes erfuhr.

Eine Erfassung der Toozli ist mir leider nicht gelungen. Ich besprach mit einem Häuptling dieses Stammes einen Besuch, konnte aber diese Absicht nicht verwirklichen.

Die sprachliche Verständigung mit den einzelnen Stämmen war für mich relativ leicht, da ich zunächst das Guaraní der Paraguayer beherrschte und in jedem Stamm eine größere Anzahl von Personen zu finden war, die Guaraní bemerkenswert gut sprachen. Das Lengua lernte ich soweit, daß ich den Erzählungen folgen konnte. Der mehrjährige Aufenthalt schuf klarerweise einen persönlichen Kontakt, der anders schwer erreicht werden kann. Ich hoffe, einiges vom Kulturgut der Chacoindianer in einer Zeit festgehalten zu haben, die als letzte den indianischen Menschen noch reden und tun ließ, wie er in seiner jahrhundertelangen Anpassung an die seltsamen und einzigartigen Gegebenheiten der Landschaft sich entwickelt hatte und damit einen kleinen Baustein zum Ausbau der vergleichenden Völkerkunde beigetragen zu haben.

Da ein Teil meiner Lichtbildaufnahmen in Verlust geriet, verdanke ich deren Ergänzung meinem Freunde Ing. Alejandro Langer, der sich zur selben Zeit in der Menoniten-Kolonie Casado aufhielt.

Wien, im Juni 1941.

H. v. B.

### I. Geographische Übersicht.

Der Chaco boreal, politisch zu den Republiken Paraguay und Bolivien gehörig, umschließt das Gebiet zwischen Paraguaystrom und der östlichen Andenvorkette in östwestlicher, zwischen Río Pilcomayo und der Linie Poerte Suarez—Santa Cruz de la Sierra in südnördlicher Richtung, ist also bis auf eine kleinere in die subtropische Zone reichende Fläche innerhalb des Tropicus gelegen: eine fast völlig flache, sanft nach Südosten geneigte Ebene, von tertiären und diluvialen Ablagerungen eines feinstgekörnnten Lehmes überdeckt, der dem Bild der heutigen Flora das eigenartige und typische Gepräge verliehen hat.

Diese Lehmschicht, die untere Sandschichten überdeckt, bewirkt eine fast völlige Wasserundurchdringlichkeit, so daß die in der Regenzeit anfallenden großen Wassermengen nicht einsickern, infolge des geringen Gefälles nur zum kleinsten Teile abfließen und daher das gesamte Gebiet gleichsam zu einer einzigen Lagune verändern, deren Wasserspiegel zwischen 10 und 70 cm Höhe an den außerhalb der Sümpfe liegenden Stellen aufweist. Innerhalb dieses Überschwemmungsgebietes liegen nur wenige sogenannte „montes“, Waldstellen mit Überhöhungen von weniger als 2 m über das Durchschnittsniveau. Da, wie schon erwähnt, ein Abfluß die vorhandenen Wassermassen nicht bewältigen kann, ist das Zurückgehen dieser allgemeinen Überschwemmung von der Verdunstung abhängig. Zunächst tauchen die Waldstellen auf, dann die Palmare und Campflächen, schließlich bleibt das Wasser in den Sümpfen und Papyrusniederungen, um in den tiefsten Stellen, sogenannten „guahós“, mit dichtem

Wasserlilien- und Schilfbestand überschatteten Wannen, weit in die Trockenzeit hinein Wasser zu führen. Große Lagunen überdauern die Trockenzeit und sind dann die einzigen noch vorhandenen Tränkstätten für Mensch und Wild. Die wenigen weiter ins Innere reichenden Flußläufe (Riachos) enthalten salpetriges Wasser und sind für Menschen ungenießbar. Sie reichen aber kaum weiter als 150 km vom Paraguayufer nach Westen und lösen sich meist schon vorher in weite Senken, sogenannte „cañarones“, mit Palmkulissen zu beiden Seiten auf.

Die erste unter dem Lehm liegende Sandschicht führt an den meisten Stellen salpeterhaltiges Wasser, das für Vieh allenfalls noch trinkbar ist. Erst unter dieser Bitterwasser führenden Schicht liegt, durch neuerliche Lehmschichten isoliert, ein zweites, für Menschen trinkbares Grundwasser.

Diesen eigentümlichen geologischen Verhältnissen, die noch durch den vollkommenen Mangel von Gesteinsvorkommen ergänzt werden, hat sich die Chaco-Flora angepaßt: eine im allgemeinen viergeteilte Bewachsung, Sumpf, Camp, Palmar und Wald, schiebt sich in allerlei Übergängen ineinander. Im Norden des Gebietes verstärkt sich der Waldanteil, ebenso längs des Paraguaystromes. Die Bewachsung hängt von den geringen Niveauunterschieden ab, die die Schößlinge und Sprößlinge entsprechend kürzer oder länger während der Regenzeit unter das Wasser tauchen, wobei die Widerstandskraft der Waldpflanzen die geringste ist. Trotzdem schreitet die Waldgrenze vor und zwar durch Mithilfe von Termiten und Ameisen, deren hochragende Erdbauten die Baumsprößlinge vor dem Erstickungstod der Überschwemmungszeit bewahren.

Der Wald gleicht nicht den Regenwäldern des Amazonasgebietes, sondern besteht aus dichtestem Unterholz, in dem die Hochbäume in ziemlichen Abständen zerstreut stehen. Alle hier wachsenden Baumarten, unter ihnen der auf den Chaco beschränkte *Quebracho colorado* (*Schinopsis Balansae*) haben die Eigentümlichkeit, keine Pfahlwurzeln zu treiben, sondern ein breitverzweigtes Wurzelgeflecht knapp an der Bodenoberfläche auszubreiten. Bei Windbrüchen, die von den ziemlich häufigen Tornados verursacht werden, stehen diese Wurzelgeflechte mit der mitgerissenen Erdoberfläche dann viele Meter hoch als Wände in die Luft.

Dieser dicht unterholzte Hochwald reicht etwa 150 km vom Paraguayufer nach Westen, von großen Camp- und Palmarflächen durchsetzt und löst sich zu Waldinseln, dann zu einer Parklandschaft mit Kulissenwäldern längs der Senken auf. Der weiter im Inneren befindliche Wald verliert immer mehr die Hochbäume und wird zu einer Art dichtverfilzter Macchie, die ohne Haumesser unpassierbar ist.

Die Palmare bestehen aus einer dem Chaco eigentümlichen Fächerpalmenart, dem *Caranda-i* (*Copernicia cerifera*), öfters in dichten Beständen wachsend, meist aber in Abständen von etwa 50—100 m über den Camp verteilt. Zuweilen dehnen sich die vorkommenden Salzsümpfe in das Campgebiet aus und lassen die dortigen Palmbestände absterben. Dann bleiben die Palmstämme jahrelang stehen, ein seltsames Landschaftsbild formend, das einem Wald sinnlos hingepflanzter Telegraphenstangen gleicht.

Ein Baum, der ähnlich dem *Caranda-i* meist einzeln im Camp wächst und für die Lebenshaltung der Chacostämme von ausschlaggebender Bedeutung ist, ist der in mehreren Abarten vorkommende *Algorobo* (*Prosopis alba*). Den Campen sind einige hoch und verfilzt wachsende Gräserarten eigentümlich, die selbst die offenen Flächen schwer passierbar machen, während die Sumpfflora sich in zwei völlig getrennte Gruppen teilt, die der Bittersümpfe und der Süßwassersümpfe. Bei letzterer sind Sumpfgäser, Papyrus und eine Reihe von Seerosen- und Liliaceenarten mit auffallend hohem Wuchs vertreten.



Die Flora in ihrer Gesamtheit ist den besonders großen Feuchtigkeitsunterschieden, die zwischen Überschwemmung und wüstenartigem Wassermangel schwanken, angepaßt. Viele Laubbäume werfen ihr Laub während der Trockenzeit ab, andere haben lederartig harte Blätter ähnlich der mediterranen Flora entwickelt. Wasserspeicherungen aller Art sind zu beobachten. Der Karaguatá, eine Bromeliaceenart, sammelt in den Blattachseln Regenwasser, das noch Monate nach dem letzten Regen zu finden ist und manche Menschen vor dem Verdurstungstod bewahrt hat.

Die Regenzeiten beginnen und dauern außerdem nicht regelmäßig. An einer Stelle, etwa 60 km vom Flußufer des Paraguayflusses entfernt, war im November des Jahres 1924 ein einziges Wasserloch in 10 km Ent-



Abb. 1. Typische Parklandschaft etwa 200 km westlich des Paraguay.

fernung vorhanden, während man im selben Monat des nächsten Jahres dieselbe Stelle mit dem Motorboot passieren konnte.

Diese Bemerkungen genügen, um die wirtschaftlichen Voraussetzungen, die dem Menschen in dieser Gegend geboten sind, überblicken zu können. Ackerbau ist nur an einzelnen und isolierten Stellen möglich. Für Sammeln von Früchten und Wurzeln ist die von der Natur gegebene Auswahl nicht allzu groß. Die fleischigen Schoten des Algorobo und einiger anderer akazienähnlicher Bäume, kleine Früchte einiger Myrtaceenarten, Palmkohl, Kakteenfrüchte und wenige Wurzelknollen bilden die vegetabilische Ausbeute.

Die Fauna weist großen Artenreichtum auf. Die Jagd ist aber durch das mengenmäßig geringe Vorkommen dieser meisten Arten beschränkt. Von Großwild ist der Tapier äußerst spärlich vertreten. Von Hirschen gibt es zwei Arten, den Sumpfhirsch (Guazu birá und Guazu bitá, Gattung Mazana) und den Steppenirsch (*Cariacus campestris*). Eine Art geweihter Rehe kommt vor. Von feliden Raubtieren hat sich der Jaguar seit der Ausbreitung der Viehzucht vermehrt; Puma und verschiedene kleine Abarten von Wildkatzen leben im Randgebiet der Wälder, während von

Caniden der Fuchs den Busch und der eigentümliche „Aguara guazú“ (*Canis jubatus*) die offenen Gegenden bevorzugen. Viele marderartige Tiere treiben sich im Busch umher. Wildschweine (zwei Arten, *Pecari*, *dicotyles torquatus* und *Javali*) leben in großen Herden von oft über tausend Stücken und sind derart angriffslustig, daß selbst der Jaguar den Rückzug auf einen Baum vorzieht und höchstens einen Nachzügler schlägt.

Der große Ameisenbär (*Myrmecophaga jubata*) beginnt selten zu werden, der kleine findet sich noch öfters. Von Gürteltieren gibt es verschiedene Varietäten, unter ihnen das zierliche „tatú naranja“, das im zusammengerollten Zustand tatsächlich die Größe einer Orange kaum übertrifft (*Dasypus velosus* = *Peludo*, *Tatusia hybrida* = *mulita*, *Tatusia novemcincta* = *tatu mulita*, *Priodontes giganteus* = *tatu carreta*, *Tolyptentes conurus* = *quirquincho*). Von Nagern lebt das Wasserschwein (*Hydrochoerus capybara*) in großer Zahl längs aller Wasserläufe. Ein kleinerer meerschweinchenartiger Nager bevölkert den Camp im Inneren und dient als wichtiges Nahrungsmittel.

Verschiedene Beuteltiere, zumeist Kletterer, unter ihnen Nachttiere, sind überall, jedoch vereinzelt zu finden. Affen finden sich in drei Arten. Als guter Kletterer muß das Coati (Nasenbär, *Nasua socialis*) erwähnt werden. Unter den stark vertretenen Fledermäusen ist der Vampir häufig.

Die Reptilien sind zahlreich vertreten. Der Alligator findet sich noch weit im Innern. Leguane und größere Eidechsegattungen leben vor allem in der Parklandschaft. Die Schlangenvelt ist sehr zahlreich und artenreich.

Von der Vogelwelt ist der Strauß (*Rhea americana*) noch häufig, trotz der Jagd, die Mensch und Tier auf ihn und seine Gelege veranstalten. Von Hühnervögeln kommt vor allem das „Yacú“ allerorten vor. Sumpf- und Wasservögel sind in zahllosen Arten vertreten. Besondere Erwähnung verdient der eigentümliche Chaja (*Chauna cristata* syn. *clavaria*) und der Jabiru, der größte südamerikanische Storch. Schwirflügler reichen mit etwa sieben Varietäten in den Chacobereich. Raubvögel und Geier sind in zahlreichen Abarten zu beobachten (der Rabengeier, *cathartus atratus*, bildet die Kerntruppe der Aasbeseitigung), ebenso Papageien und starartige Vögel. Die für das andine Vorland typische „Chuña“ reicht ins Chacogebiet herein.

Von Fischen dringen die im Paraguaystrom lebenden Arten bis in die letzten Lagunen, die zur Regenzeit in Kommunikation mit dem Wasser des Stromes stehen, ein, wodurch auch die gefährlichen Pirañas überall zu finden sind. Eine besondere Eigentümlichkeit des Chaco stellt der Lungenfisch (*Lepidosiren paradoxa*) dar. Ebenso sind jene kleinen und kleinsten Fische, die mit der Regenzeit im gesamten Überschwemmungsgebiet als heftigste Vernichter der Moskitolarven zu Bundesgenossen aller Warmblüter werden, bemerkenswert. Beim Verschwinden des Wassers werden sie zu Opfern aller kleinen Räuber. Ihre Eier trocknen im Lehm ein und entwickeln sich in der nächsten Regenperiode.

Von der Insektenwelt eine nur gattungsmäßige Aufzählung zu geben, ist unmöglich. Eine Untersuchung der Chacovarietäten ist nur zum geringsten Teil erfolgt. Die Termiten- und Ameisenarten schließen sich denen der umliegenden Landesteile an. Von Moskiten konnte ich im Verlaufe einer Regenzeit über hundert verschiedene Arten sammeln. Allerdings fehlte darunter die *Anopheles*. Malaria ist in den mir bekannten Chacogebieten nicht vorkommend.

Aus diesem Überblick geht hervor, daß Jagd und Fischfang zwar allerorten getrieben werden können, im Beuteertrag jedoch beschränkt

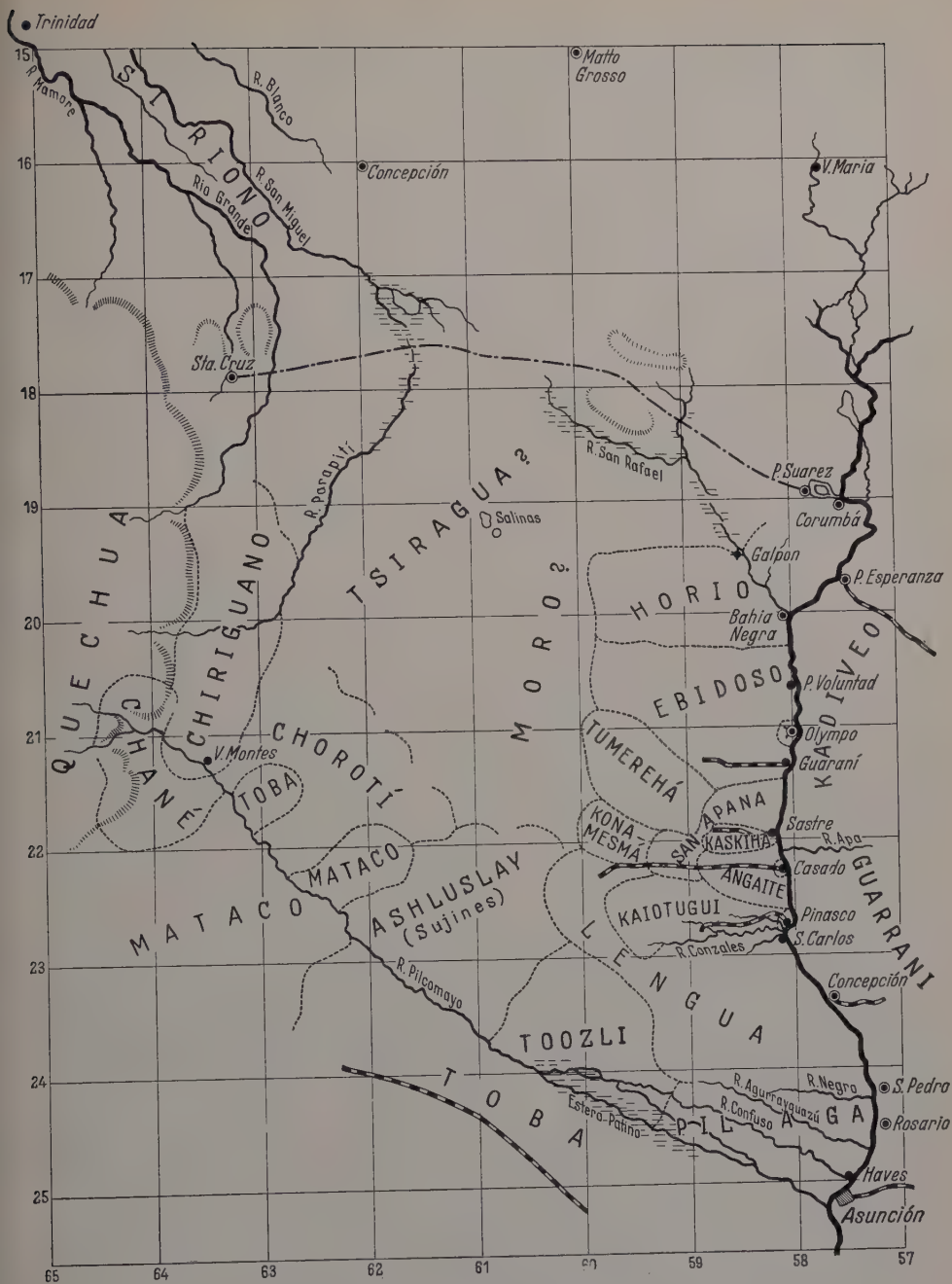


Abb. 2. Stammeskarte des Chaco boreal.

sind, so daß eine auf jagdwirtschaftliche Ergebnisse angewiesene Bevölkerung zahlenmäßig gering bleiben muß. Hinzu kommen die bereits erwähnten schlechten Voraussetzungen für die Entwicklung eines Ackerbaus und die nicht allzu umfangreiche Auswahl für vegetabilische Sammeltätigkeit. So konnte sich eine stärkere Besiedlung nur an einzelnen Stellen ergeben, während die endlosen Flächen dieses eigentümlichen Gebietes von zahlenmäßig schwachen Horden durchwandert wurden.



Der Einbruch der europäischen Zivilisation hat bisher nur an den östlichen und westlichen Randgebieten Strukturveränderungen gebracht, die allerdings durch die Auswirkungen des paraguayisch-bolivianischen Krieges wesentlich verstärkt worden sein dürften.

## II. Ethnographische Übersicht.

Der südlichste Teil des Chaco boreal wird von der Landzunge gebildet, die vom Paraguaystrom und vom Rio Pilcomayo begrenzt wird.

In diesem Gebiet leben Guaikurú, und zwar nördlich des Hauptarmes des Pilcomayo die Pilagá und eine degenerierte Gruppe der Toba, die sogenannten „Toba michi“ (kleinen Tobas). Südlich davon — bereits in argentinischem Territorium — hat der Hauptstamm der Toba, die „Toba guazú“ (großen Toba), längs des Flusses bis etwa zum 62. Grad w. Gr. seinen Sitz. Eine weitere Enklave von Toba lebt östlich Villa Montes am Nordufer des Pilcomayo, vom Stammesgebiet der Mataco und Choroti umgeben. Die Matacostämme Noctenes und Guisnai beanspruchen hierbei den nördlich des Pilcomayo liegenden Raum.

Von Guaikurú-Stämmen, kriegesischen Völkern, die in der Kolonialgeschichte des Paraná- und Paraguaygebietes eine sehr maßgebende Rolle gespielt haben, leben heute noch am Oberlauf des Paraguay, zwischen Olympo und Bahia Negra auf dem brasilianischen Ufer die Reste der Caduveo.

Anschließend an das von Guaikurú-Stämmen beschlagnahmte Gebiet schließen sich nördlich des Estero Patiño mit einem nicht genau umgrenzten Gebiet die Toozli (auch Maca oder Sotegraik) an. Dieser somatisch von den übrigen Chaco-Indianern auffallend verschiedene Stamm ist bis heute ernstlich nicht untersucht. Diesem Stamm ist gegen Westen das Gebiet der Ashluslay (Chotiagai oder Sujin) benachbart, das sich zum Großteil zwischen 61. und 62. Grad w. Gr. befindet und in der Nordrichtung bis zum 21. Breitengrad reichen dürfte.

Inwieweit die Ashluslay und Toozli den paraguayisch-bolivianischen Krieg, der sich in seiner größeren Intensität gerade in ihren Gebieten abspielte, überdauert haben, ist mir unbekannt.

Im Westen der Ashluslay beginnt der von den Mataco-Stämmen beherrschte Landstrich. Vom linken Pilcomayoufer nach Norden reichend schließt sich das Gebiet der Choroti an, das die Sitze der westlichen Toba-Gruppe umfaßt und eine ziemlich unbestimmte Nordgrenze aufweist, wie überhaupt das Kerngebiet des nördlichen Chaco wissenschaftlich noch immer eine Terra incognita darstellt.

An die Choroti grenzen die längs des Anden-Ostrandes lebenden Chiriguano und Chané, erstere zu den Tupi gehörig, letztere früher eingewanderte Aruaken.

Von Pilagá, Toozli und Ashluslay im Süden und Südwesten begrenzt, breitet sich das Stammesgebiet der Maskoi-Stämme längs des Paraguaystromes nach Norden aus. Die Südgrenze fällt im großen mit dem Rio Monte Lindo zusammen (etwa 23° 50' s. Br.). Die Nordgrenze verläuft im heutigen Gebiet von Puerto Sastre längs des Riacho Yacaré (etwa 22° s. Br.).

Innerhalb der Maskoistämme lebt im Gebiet des heutigen Pinasco, mit der Südgrenze des Riacho Gonzales, ein Stamm, der linguistisch zu den Maskoi zu rechnen ist, aber sonst seine Stammeseigentümlichkeiten bewahrt hat, die Kaiotuguí (auch Kisapang oder kurz „Indios“ genannt).

Von den eigentlichen Maskoi sind die Lengua (Einzlet) mit einer Süd- und einer Nordwestgruppe, die Sanapaná (Quillamok), die Angaité

(Konaguatzan), die nördlichen Angaité (Konamesmá) und die Kaskihá (Guaná) als eigene Stämme zu bezeichnen. Inwieweit einzelne Lenguasippen als Stämme gewertet werden müßten, läßt sich bei dem heutigen Auflösungsprozeß nicht gut feststellen. Eine Reihe von Namen der sprachverwandten Sippen und Stämme wurde von verschiedenen Gewährsleuten genannt, deren Identifizierung mit bestehenden Sippen nicht gelang (Komisgiha, Komivian, Konesnek, Konahazla, Kilnektainin, Kilnitkae).

Verschiedener Rasse sind nach Aussage der Lengua die Chotiagai (Ashluslay), die Toozli (Maca), die Kilmikpyim (Chamakoko), ferner die „Kanataa“ (?) und „Sentos“ (Kannibalen?). Die Kaiotuguí wurden als „feindlich“, aber nicht ausdrücklich als fremd genannt.

Nördlich der Maskoi-Stämme breitet sich das von dem Chamakoko begangene Gebiet aus. Von den 3 Unterstämmen dieser bewohnen die Tumerehá (Chamacocos bravos) das Hinterland von Puerto Sastre (22° s. Br.) bis zum Hinterland vom Olympo, die Ebidoso das Gebiet von Puerto Voluntad (zirka 20° 45' s. Br.), die Horio das Gebiet von Bahia Negra, nach Norden etwa bis zum Fort Galpón reichend. Die zwei letzteren Stämme werden als Chamacocos manzos bezeichnet. Die westliche Ausdehnungsgrenze für alle drei Unterstämmen dürfte den 60. Meridian nirgends überschreiten.

Nördlich der Horio werden bis zur Gegend von Corumbá streifende Indianergruppen „Laipisi“<sup>1)</sup> genannt, die aller Wahrscheinlichkeit nach mit den Chamakoko verwandt sind.

Westlich der von den Chamakoko und Maskoi eingenommenen Landstriche, also ungefähr längs des 60. Meridianes, weitet sich bis zu den Wohnstätten der Chané, Chiriguano und Chorotí eine Zone, von deren indianischen Bewohnern nur spärlichste Kunde vorliegt. Die Anrainer der Chamakoko und nördlichen Maskoi sind die Moro, deren Dasein nur aus den Berichten der beiden genannten Stämme und verschiedenen in verlassenen Lagern gefundenen Gebrauchsgegenständen sichergestellt ist. Ebenso spärlich sind die Berichte der vom Anden-Ostrand nach Osten weisenden Forschung. Dort werden Tsiragua bzw. Tinaru erwähnt. Ob diese mit den Moro identisch sind, oder ob verschiedene Stämme in diesem unbekannten Landstrich umherstreifen, scheint bis jetzt nicht geklärt. Überhaupt hat sich die Forschung der vom Chaco in die bolivianische Chiquitos-Region überlaufenden Landschaft, die durch die westöstliche Telegraphenlinie Puerto Suarez—Santa Cruz de la Sierra zerschnitten wird, noch kaum bemächtigt. In den Jahren vor dem Krieg war die Telegraphenlinie ständigen Störungen durch die Indianer ausgesetzt, die den Draht abschnitten und zur Verarbeitung von Pfeilspitzen und anderen Gegenständen benutzten. Welche Stämme an dieser Tätigkeit beteiligt waren, blieb ungeklärt.

Damit sind die ethnographischen Verhältnisse des Chaco boreal nach dem derzeitigen Stand unserer Kenntnisse skizziert.

### III. Beschreibung der Stämme.

#### A. Die Lengua (Einzlet).

Die Lengua, oder wie sie sich selbst nennen, Einzlet (Menschen), sind der größte der Maskoi-Stämme und leben heute in verschiedenen Gruppen und Niederlassungen im Gebiet zwischen Riacho Monte Lindo und Riacho Gonzales als Südgruppe, im Gebiet der heutigen Menoniten-Siedlungen als Nordwestgruppe. Die Hauptsiedlungen befinden sich im

<sup>1)</sup> Baldus, Indianerstudien, S. 8.

Gebiet der Anglikanischen Mission westlich Concepcion, die sich vor allem mit der Bekehrung dieses Stammes befaßte. Größere Gruppen wohnten (1927) am Riacho San Carlos in der Nähe des Hafens San Carlos, ferner befand sich ein größerer „Toldo“ in der Nähe der Laguna Tigre (rd. 100 km vom Paraguay entfernt). Die Menonitenkolonie im Hinterland von Puerto Casado hatte Teile der Nordwestgruppe (1928) in ihr Gebiet gezogen, die dort verschiedenerlei Arbeit übernahmen.

Von den Häuptlingen, die eigentlich Familienchefs sind, lernte ich einige kennen, so den Kaziken Manuel, den Kaziken Capetan, den Kaziken



Abb. 3. Lengua-Mann von Laguna Tigre.



Abb. 4. Frau des „Südtyps“.

„Cambaray“ u. a. m. Ein Oberhaupt des Stammes gibt es seit vielen Jahren nicht. Vor 40 Jahren lebte noch ein Kriegshäuptling des gesamten Stammes namens Yatepók oder Yahoispúk<sup>1)</sup>, dessen Tod um 1900 erfolgt sein muß, da alte Männer noch über seine Taten, die sie miterlebt hatten, berichteten.

Die Zahl der Gruppen konnte mit Sicherheit nicht festgestellt werden, ebensowenig die Gesamtzahl der Lengua. Vermutlich dürfte sie sich um die Ziffer von 3000 bewegen.

Der Name „Lengua“, der ursprünglich auf die ausgestorbenen Enimaga, Guentuse und Cochabot mit Berechtigung (Lippenpflocke) ange-

<sup>1)</sup> Grubb, S. 37.



wendet wurde und später auf den Maskoi-Stamm übertragen wurde, wird in vorliegender Arbeit beibehalten, um nicht neuerliche Verwirrungen zu schaffen. Die Stammesbezeichnung, die seinerzeit Dr. Bohls erfuhr, nämlich „Gekoinlahaák“ und von Koch-Grünberg auf die Lenguas angewandt wurde, war nur die Bezeichnung einer Untergruppe. Da die Angaité sich selbst ebenso „Enzlet“ nennen, wie die Lengua und die übrigen Maskoi-Stämme oft dasselbe tun, wäre die Einführung der Eigenbezeichnung „Einzlet“ oder „Enzlet“ wiederum Anlaß zu Mißverständnissen.

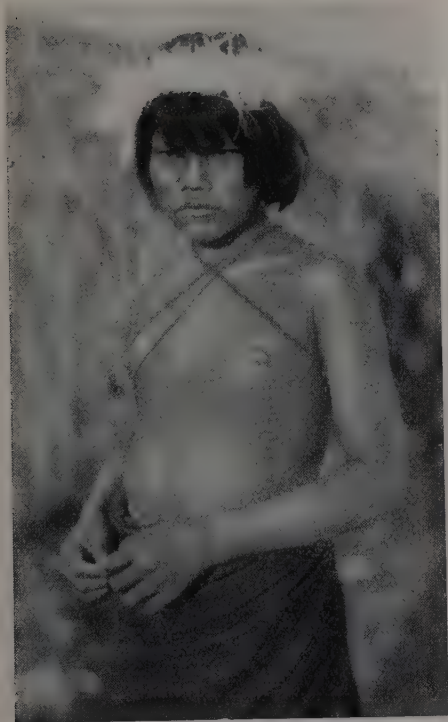


Abb. 5. Knabe des „Südtyps“.



Abb. 6. Lengua des „Nordwesttyps“.

2. Die somatischen Eigentümlichkeiten der Lengua sind insofern schwieriger zu beschreiben, als sich ganz augenscheinlich zwei Typen in nicht allzufern liegender Vergangenheit gemischt haben, und zwar ein rundköpfiger, breitgesichtiger, untersetzterer Typus (bei Grubb südlicher Typus genannt), mit einem mesokephalen, schmalgesichtigen, etwas größer und zierlicher gebauten Typus (bei Grubb nordwestlicher Typus genannt). Der „Nordwesttypus“ erinnerte mich mehr an den Habitus der Ashluslay. Daß rassische Einflüsse auf die Lengua vom Westen her einwirkten, ist nach den vorhandenen Überlieferungen als sicher anzunehmen.

Die Größe des Lengua liegt im Durchschnitt um 165 cm bei Männern und 155 cm bei Frauen. Straffes bis leichtgewelltes braunschwarzes Haar

ist allgemein, ebenso bronzefarbene Haut, die bei Frauen um einige Schattierungen heller, bei Neugeborenen gelblich hell ist und eine auffallend große Verschiedenheit der Epidermisstärke bei Mann und Frau zeigt. Körperbehaarung ist sehr schwach. Grau- oder Weißwerden der Kopfhare kommt nur im höchsten Alter, wohl nie unter 80 Jahren vor. Die Gesichtszüge sind durch mandelförmige Augen, betonte Backenknochen und etwas fleischige Lippen ausgezeichnet. Der Nasenschnitt wechselt zwischen der leichtgebogenen langen, am Rücken eher schmalen Nase des Nordwesttyps und der breiter gebauten kurzen Nase des Südtyps mit etwas nach vorn gerichteten Nasenlöchern.

Der Knochenbau ist leicht, mit breiten Schultern und schmalen Becken; Arm- und Beinlängen sind im Verhältnis zum Körper etwas kürzer als bei den weißen Rassen und die Hände und Füße sind klein. Der Muskelbau ist kräftig, Fettansatz ist nur bei Frauen vorhanden, die in der Zeit der Vollreife zuweilen dick sein können. Alte Leute sind immer mager und von runzlicher Haut. Den „Mongolenfleck“ konnte ich bei Neugeborenen beobachten. Ob er allgemein ist, war nicht möglich festzustellen. Die Männer bleiben ziemlich lange mädchenhaft in ihrem Aussehen und Auftreten, während alte Frauen bis auf die verwelkten Brustfalten kaum von Männern zu unterscheiden sind.

3. Die Tracht der Männer besteht aus einer selbstgewebten Decke, früher ohne Kopfspalte, jetzt nach kreolischem Muster zuweilen ponchoartig mit Kopfspalte gearbeitet. Die Decke ist in Streifenmustern gewebt, zuweilen mit Ornamenten versehen, deren Besonderheiten bei der Beschreibung der Webearbeit angeführt werden. Diese Decke in der Größe von etwa 2,30 m zu 1,20 m wird verschieden getragen. Bei schönem Wetter schürzt man sie um die Hüfte mit einem Gürtel (gewebte Binde „Apaikamok“ oder Lederstreifen) so, daß der untere Teil bis zur halben Wadenlänge rockartig, der obere Teil über den Gürtel herabhängt. Bei kälterem Wetter oder zum Schutz gegen Sonnenbrand wird der obere Teil über die Schulter gezogen und so geknotet, daß die rechte Schulter frei bleibt. Das Material der Decke besteht zumeist aus reiner Schafwolle. Sehr selten, im allgemeinen nur bei Stücken, die zum Verkauf hergestellt werden, ist die Wolle durch Zusatz von Kapokfasern gestreckt.

Als „Tasche“ trägt der Mann einen kleinen Netzsack aus Karaguata („Sonsemhé“), in dem er Feuerzeug, Pfeife und sonstige Kleinigkeiten bewahrt. Unter dem Mantel werden keine Kleidungsstücke getragen. Irgendeine Art von Penischutz oder besonderer Tragart der Genitalien ist nicht üblich. Der Mann benützte jedoch bei der Jagd einen breiten Gürtel aus roher Hirsch- oder Kuhhaut, der an den Enden in Fransen geschnitten ist, die über die Genitalien herabhängen, an Stelle der Wolldecke. Diese Kleidungsart ist heute fast vollständig von europäischem Hemd und Hose oder in Ersatz der letzteren einem leichten Schurz aus Haut oder europäischem Baumwollstoff verdrängt worden.

Früher trugen, wie von verschiedenen Alten berichtet wurde, die Männer auch ärmellose Hemden, die aus Karaguatafaser hergestellt waren. Ich sah kein solches mehr.

Fußbekleidung wird nur selten angelegt. Gewöhnlich geht der Lengua bloßfüßig. Bei besonderen Gelegenheiten, wie beim Passieren von sehr dornigem Gebiet, bei der Arbeit in Karaguatábeständen oder auch beim Marsch durch trockenen, übermäßig sonnenheißen Boden legt er zuweilen eine Fußbekleidung aus über den Fuß gebundenen Fellen an. Sandalen mit Sohlenschnitt und Riemenhalter sind unbekannt. Die Fesseln werden mit einem schmuckartigen Wickel aus Straußenfedernschnur umgeben, der als tatsächlicher Schutz und als Talisman gegen Schlangenbisse ge-



tragen wird. Ähnliche Federnschnüre werden auch aus weißen Brustfedern einer Reihergattung hergestellt.

Der Hauptschmuck des Lengua war sein Halsband (lamon). Dieses besteht gewöhnlich aus einer oder mehreren Reihen von viereckig ausgeschnittenen Schneckenschalteilen, die am Schmalende durchbohrt und aneinander gereiht sind. Von diesem Band aus gehen Schnüre aufgefädelter Schneckenschalscheibchen herab und werden zumeist gekreuzt unter den Armen durchgezogen. Heute wird dieser kleidsame und in seiner weißen Farbe von der dunklen Haut des Lengua schön abstechende Halsschmuck nur mehr wenig und in bescheidener Ausführung getragen und oft durch das „Panuelo“ (petei-sok), das farbige Halstuch des Paraguayers, ersetzt. Dieselben rundgeschnittenen und durchbohrten Schneckenschalscheibchen werden auch zu Aufnäharbeiten verwendet, besonders auf Stirnbinden.

Kopfputz und Frisur sind verschieden. Knaben haben oft kurzgeschnittenes Haar. Nach der Initiation wird das Haar etwas über die Ohren herabhängend getragen, wobei über der Stirne eine Locke mit roter Wolle eingeknüpft wird. In diese Locke wird zu festlichen Gelegenheiten ein Federngesteck eingefügt. Außerdem wird eine Stirnbinde umgenommen. Sie besteht aus einem rotwollenem Band, das an der Außenseite mit den bereits erwähnten Pailletten bestickt und meist mit einer Federnborde versehen ist (Abb. 6). Die Stirnbänder haben Amulettbedeutung und schützen vor Einwirkung böser Geister. Für den Kopfschmuck werden weiße oder hellrosenfärbige Federn bevorzugt. Der Kopfputz der Kaziken unterscheidet sich von dem anderer „Krieger“ nicht, während sich jüngere Leute bei Festen zuweilen mit einer reicheren Federschmuckausgestaltung herausputzen. Armringe werden bei Festen am Oberarm knapp über den Ellbogen getragen und sind ebenfalls aus Schneckenschalen hergestellt. Das Handgelenk bleibt frei. Armbänder aus dünnem Leder oder Fell sollen früher in Gebrauch gewesen sein. Fingerringe aus Eidechsenhaut konnte ich noch beobachten. Sie dienten als Mittel zur Stärkung der Manneskraft. Ein wesentlicher Schmuck des Mannes besteht in den Ohrpflocken aus Leichtholz, die bis zu 8 cm im Durchmesser betragen können. Zumeist haben sie heute stern- oder kreuzförmige Applikationen aus Blech. Die Ausweitung der Ohrläppchen, die mittels elastischer eingerollter Palmblattstreifen erfolgt, beginnt schon vor der Initiation. Andere Körperverstümmelungen oder Durchbohrungen werden nicht vorgenommen.

Tatauierung wird jetzt nicht geübt (soll früher vorgekommen sein), ebensowenig Zierbenarbung. Körperbemalung, zu der verschiedene heimische und fremde Farbstoffe Verwendung finden, ist allgemein üblich. Das im Chacogebiet nicht vorkommende Uruku findet auf mir unbekannten Handelswegen seinen Weg auch zu den Lenguas. Die Zähne verbleiben in ihrer natürlichen Gestalt. Verlust von Zähnen ist bis ins hohe Alter eine Seltenheit. Zahngeschwüre sollen allerdings öfters vorkommen, da die Zauberärzte eine besondere Behandlung dieses Leidens kennen.

Alle Körperhaare werden bei Mann und Frau entfernt, Achsel- und Schamhaare, ebenso wie Augenbrauen, Wimpern und Bart. Diese Sitte hat sich streng bis in die neueste Zeit erhalten.

Die Tracht der Frau besteht aus einem ledernen Lendenschurz, der aus Schaf-, Ziegen- oder Rehfellen hergestellt wird und von der Hüfte bis zum Wadenende den Körper bedeckt. Der Schurz ist aus enthaarten, ungegerbten Lederstücken, meist drei bis vier, zusammengenäht, wird so um den Körper gewickelt, daß die Überdopplung sich vorn befindet und mit einer gewebten Leibbinde festgehalten. Die Außenseite ist zuweilen mit einfachen Mustern bemalt.



Der Oberkörper bleibt nackt. Halsschmuck wird fast immer getragen. Meist sind es ein- oder mehrreihige Perlenschnüre, die aus durchlochenden Zähnen, Fruchtkernen oder Samen, seltener aus den beim Männerschmuck verwendeten Schneckenpailletten hergestellt werden. Heute trägt man auch die Hemden und Kleider der Weißen. Bei kaltem Wetter benutzte die Frau früher einen Mantel, der aus zusammengenähten Fellen von

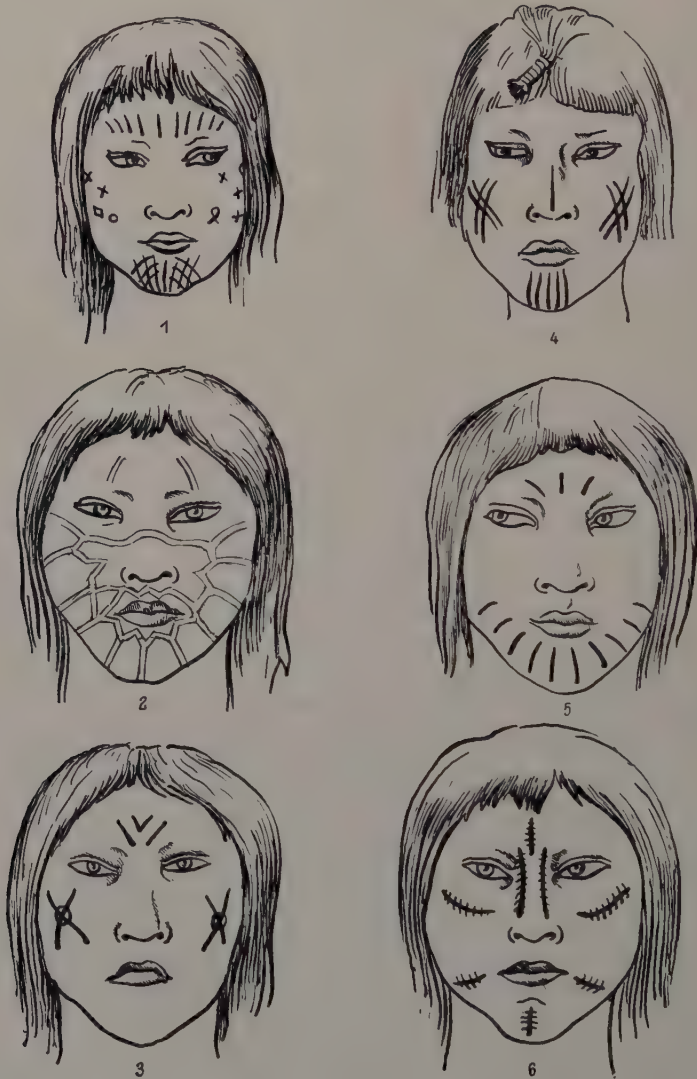


Abb. 7. Gesichtsbemalungen, 1—3, 5, 6 Frauen, 4 Mann.

Fischotter, Fuchs, Schafen oder Rehen bestand, wobei sie die Haareseite gegen den Körper trug. Die Außenseite war mit einfachen Mustern bemalt. Diese Mäntel, die früher allgemein gebräuchlich waren, sind heute fast ausgestorben. Fußbekleidung habe ich bei Frauen nie gesehen.

Die Haare werden meist etwas länger getragen, als es bei Männern üblich ist. Bei Festlichkeiten verwendet auch die Frau Federschmuck. Er besteht aus einer Art Krone, meist aus Reiherfedern verfertigt. Die

Ohren werden zuweilen auch durchbohrt und bei Festlichkeiten mit allerdings wesentlich kleineren Ohrscheiben versehen, als die Männer tragen. Die Gesichtsbemalung spielt bei Frauen eine große Rolle (siehe Abb. 7). Zur ständigen Ausrüstung der Frau gehört ein Tragnetz, in dem die kleinen Gegenstände, Amulette, Speisereste u. dgl. mitgeführt werden.

Kinder laufen zunächst unbedeckt herum und erhalten dann eine verkleinerte männliche oder weibliche Ausstattung. Heute tragen sie zu meist die Reste von Kleidungsstücken der Weißen.

4. Die Körperpflege besteht in ständigem Baden, das oft mehrmals des Tages wiederholt wird. Zur Reinigung wird Holzasche verwendet. Heute nehmen die Lenguas auch gerne Seife. Mit fettigen Substanzen führt man Einreibungen durch, die aber meist zu Heilzwecken in Verbindung mit Massage dienen und von den Zaubärzten besorgt werden. Hierzu verwendet man das Fett verschiedener Wildtiere. Ein Brauch, auch bei anderen Chacovölkern im Schwange, ist das kalte Baden bei Auftreten von Fieber.

Durch die zur Abwehr der Moskiten und sonstigen Blutsauger künstlich hervorgerufene Rauchentwicklung, wobei neben Kuhdung und den papierartigen Gehäusen einer Baumtermite nart das Holz des Palo santo (*Quaiacum officinale*) verwendet wird, ist die Haut der Lengua gewissermaßen geräuchert und ergibt jenen ganz eigentümlichen Körpergeruch, der auch den Gebrauchsgegenständen, insbesondere den Decken der Indianer jahrelang verbleibt. Europäer und Paraguayer nehmen unter den gleichen Lebensumständen fast denselben Geruch an, während sich bei Negern ein anders gearteter penetranterer Körpergeruch entwickelt — in Brasilien als „catinga“ bezeichnet — der vielleicht auf die stärkere Schweißabsonderung der Schwarzen zurückgeführt werden kann. Die Lengua selbst beurteilen diese Frage in folgender Weise: der Weiße riecht ihnen wie Rind, der Schwarze wie Ziegenbock oder, einmal geäußert, wie Fuchs.

5. Bei der Art des Lagers (tenma) und des Lagergerätes sind bei den Lengua verschiedene Typen zu unterscheiden, die sich aus dem derzeitigen Wechsel ihrer Wirtschaftsform ergeben.

Die Bauart, „Ranchos“ aus Palmstämmen zu errichten, ist jedenfalls rezent und den Paraguayern nachgeahmt. Ein Einfluß der Kadiveo dürfte aller Wahrscheinlichkeit nach nur bei den den Lengua verwandten Kaskihá vorliegen<sup>1)</sup>. Auffallend ist, daß die Palmhütten von den Lengua beim Verlassen nicht verbrannt werden, so daß eine Reihe solcher, die sicherlich aus eigenem Antrieb und ohne Anweisung von Weißen oder Paraguayern errichtet worden waren, untersucht werden konnten.

Zunächst ist für diese Bauart das Vorhandensein von Eisenäxten erforderlich, da nur mit diesen die Halbierung und Aushöhlung der Palmstämme für die Dachlage ausgeführt werden kann (Verwendung von Keilen nach Art der Nordweststämme Nordamerikas ist unbekannt).

Die Hütten besitzen rechteckigen Grundriß mit ungefähr westöstlicher Hauptachse, die zwischen acht und zehn Meter lang ist. Auf eingekerbte Palmpfeiler, zuweilen auch gegabelte Stämme, wird der Hauptträger gelegt, der meist in der Mitte nochmals von einem Palmstamm gestützt wird. Ein ähnlicher Bock, nur entsprechend niedriger, ist an den Südecken aufgestellt. Die Höhe des Mittelträgers beträgt etwas über zwei Meter, ist also wesentlich niedriger als bei den Hütten der Weißen. An der Nordseite errichtet man oft, aber nicht immer einen dritten Bock. Die Entfernung des Nordträgers zum Mittelträger ist kleiner als die zum Süd-

<sup>1)</sup> Baldus, S. 19.

träger. Nun wird die Dachdecke, bestehend aus halbierten Palmstämmen über Mittel- und Südträger gelegt, wobei man die untere Lage mit nach oben gekehrter Hohlrinne, die obere Lage mit der Hohlrinne eingreifend einsetzt. Diese Palmtraufen reichen etwa ein bis zwei Meter über den Südträger, also gegen die Wetterseite heraus, so daß der Abstand des Dachrandes vom Erdboden nur etwa einen Meter beträgt. Dieser Zwischenraum ist mit rohgesetzten Palisaden verschlossen. Die Nordseite wird ähnlich, nur mit kürzeren Palmstücken bedacht. Wo kein Nordträger aufgestellt ist, lehnt man halbierte Palmstämme in einem Winkel von etwa 50—70 Graden gegen den Mittelträger und gräbt diese am Erdansatz etwas ein oder bedeckt sie mit Erde. Eine abweichende Dachdeckung, Grasbüschel über längsseits gelegte Zweige, kommt ebenfalls vor, und



Abb. 8. Lengualager. Links Frau am Webstuhl.

dürfte von ursprünglicherem Typus der Chacohütte herübergenommen sein. Allerdings ist diese Dachdeckung auch in Paraguay üblich, wo die für den Hüttenbau so bequeme Carandaipalme nicht vorkommt und das Dach mit in Lehm getauchten Strohbüscheln gedeckt wird, die Seitenwände aus Zweiggeflecht hergestellt und mit Lehmewurf gedichtet werden.

Die West- und Ostwand ist offen oder nur mit unregelmäßig gesetzten Palmstämmen notdürftig geschlossen. Die Breite des Innenraumes beträgt etwa vier Meter. An der Nordseite ist gewöhnlich ein Pritschengestell in einer Höhe von 80—100 cm errichtet.

Solche teilweise schon mehrere Jahre verlassene Hütten traf ich an verschiedensten Stellen des Lengua-Gebietes, konnte aber nicht feststellen, ob sie mehrmals in Verwendung genommen wurden. Von Weißen hergestellte und verlassene Hütten sind von den Lenguas nach meinen Beobachtungen nie bezogen worden, im Gegensatz zu den Kaiotuguí, die solche ohne weiteres beschlagnahmen.

Die gewöhnlich errichtete Behausung im Wanderlager ist zweierlei Art: der eine Typus stellt den als Chaco-Hütte bezeichneten dar. Diese Hütte besteht aus im Kreis (Durchmesser etwa 2 m) in den Boden gesteckten



Ästen, die gegen die Mitte in einer lichten Höhe von etwa 1,60—1,80 m zusammengebogen und von den Frauen mit einer Schicht von Gras und Laub überdeckt werden. Diese Hütten errichtet man längs des Lagerplatzes in einer oder zwei parallelen Reihen. Sie schützen gegen Sonnenbestrahlung und nur teilweise gegen Regen. An der Wetterseite wird der Laubbelag bis zum Erdboden herabgezogen. Jede Einzelfamilie errichtet sich eine solche Hütte. Als Schlafstelle dient der nackte Erdboden, der mit naturbelassenen getrockneten Häuten überdeckt wird. Als Kopfsütze dient ein Stück Rundholz oder der eigene Arm. Der Körper wird mit der eigenen Manteldecke überdeckt. Die Schlafplätze sind nur zum Teil innerhalb dieser Behausung, zum Teil liegen sie um die vor der Hütte befindliche Feuerstelle. Ein Eingangsvorbau wird nicht angebracht. Die großen Tragnetze der Frauen aus Karaguata-Fasern werden als Hängematten, aber nur zum Sitzen, nicht zum Schlafen verwendet.

Der zweite Typus besteht in der je nach Wetterlage verschiedenartigen Aufstellung rechteckiger Papyrusmatten als ständig mitgeführten Windschirmen. Bei starkem Sonnenschein wird die Matte auf einem Bockgestell von etwa 1,60 m Höhe aufgelegt; bei Wind wird sie als Schirm auf die Erde gestellt und mit Stützen versteift. Zuweilen werden diese Matten auch als Verstärkung der Chacohütte aufgelegt. Bei sehr starkem Regen wird auf den Aufenthalt innerhalb dieser schlecht schützenden Behausungen verzichtet und das Feuer mit den Papyrusmatten geschützt, wobei die Familie dicht gedrängt um dieses sitzt. Die wenigen Haustiere, über die die Lengua verfügen, werden mit keinerlei Fürsorge in bezug auf Stallbauten bedacht. Die Hunde suchen sich ihren Schlafplatz möglichst nahe dem Feuer, Schafe und Ziegen sammeln sich ebenso über Nacht in der Nähe der Feuerstelle. Als Moskitenschutz dient Rauchentwicklung. Außerdem sind die aus Baumwollstoff hergestellten kubischen Moskitennetze der Paraguayer sehr gesucht.

Säuglinge schlafen bei der Mutter und werden bei Tag rittlings auf der Hüfte getragen. Kinder schlafen neben den Eltern.

Eigene Abtritte gibt es nicht. Die Notdurft wird in der Umgebung des Lagerplatzes verrichtet. Besondere Vorsorge zum Vergraben oder Verbergen der Exkremente wird scheinbar nicht geübt, doch ist die



Abb. 9. Mann der Nordsippe mit Bogen und Pfeil.

Umgebung der Lager rein; vielleicht besorgen diese Reinhaltung die Hunde.

Beim Lagern in Siedlungen der Weißen bleiben die Lengua immer außerhalb des Ortsbereiches und errichten in der geschilderten Art ihren „Toldo“. Hierbei verwenden sie gerne an Stelle ihrer Matten alte Wellblechtafeln. Sind verschiedene Stammesangehörige im selben Ort tätig, so werden die Lager örtlich getrennt errichtet (Auch eine Zusammenfassung verschiedener Stammesangehöriger in einer Arbeitspartie ist nicht möglich.)

6. Die Jagd wird auch heute noch im umfangreichen Maße getrieben. Gewehre sind selten. Die Hauptwaffe ist Pfeil und Bogen geblieben. Der letztere wird aus dem harten und äußerst zähen Holz des Yacaranda (*Prosopis Kuntzei*) hergestellt, ist etwa 1,50 m lang, von rundem Querschnitt und ohne Widerlager (Sehnenbindung siehe Zeichnung). Im Westen, gegen das Gebiet der Ashluslay zu, kommt auch ein flacher rechteckiger Querschnitt mit stark gerundeten Ecken vor. Die Sehne wird aus gedrehten Hirschlederstreifen hergestellt, die Verwendung von Karaguata-Schnur kommt auch, jedoch selten vor. Die Pfeile sind aus „Caña de Castilla“ (*Arando donax*) und etwas über ein Meter lang. Pfeilspitzen sind in dreierlei Form gebräuchlich: knopfartige Spitzen aus Hartholz für Vogelpfeile, Hartholzspitzen mit zwei bis drei Widerhaken auf einer Seite und Eisenspitzen für Großwild. Letztere sind spitz-elliptisch, bloß durch Feilen und kaltes Hämmern zugerichtet, werden zunächst mit einer Hartholzfassung versehen und durch diese erst mit dem Rohrschaft verbunden. Die Bundstellen sind mit feinen gedrehten Karaguata-Schnüren umwickelt und gewachst. In gleicher Art ist die radiale Doppelfiederung angebracht.



Abb. 10. Sehnenbindung beim Bogen der Lengua und Kaiotugui.

Außer dem Pfeilbogen ist auch der Tonkugelbogen in der allgemein üblichen Form in Verwendung. Schleudern sind unbekannt. Blasrohr und Harpune fehlen. Als Lanze dient für Jagden ein feuergehärteter und gespitzter Yacarandá-Pfahl von etwa 2 m Länge. Ferner wird ein eigener dünner Fischepeer mit Widerhaken für das Speeren von Aalen und Lungenfischen verwendet.

Von Fallen konnte ich keine Schwerkraftfallen zu Gesicht bekommen, wohl aber Gruben- und Schnellkraftfallen.

Nachdem heute eiserne Haumesser und Messer zum Eigentum eines jeden Mannes gehören, ebenso sich europäische Äxte vorfinden, konnte ich keinerlei altertümlichere Formen dieser Werkzeuge mehr sehen. Alte Leute erinnerten sich, daß es früher einmal steinerne Äxte gegeben habe, welche die Lengua aus dem Norden erhalten hätten. Als Messer verwendete man Bambussplitter und geschärfte Hartholzstücke. Schaber aus Muscheln, Alen aus Knochen sind noch heute in Gebrauch. Die Schäftung der europäischen Äxte erfolgt in paraguayischer Art, das heißt, leicht gebogen, mit starkem Endknauf. Hierzu wird eine ziemlich weiche und elastische Holzart verwendet.

Gejagt werden die meisten Tiere der Chaco-Fauna, jedoch mit gewissen Beschränkungen für Altersklassen und Geschlechter als Nahrung verwendet. Die Jagd auf den Jaguar (*niptana*), der in zwei Varianten vorkommt, wird mittels Hunden durchgeführt. Ist das Tier durch die Hunde gestellt und hat sich in dichtem Busch oder auf einen Baum zurückgezogen, wird es mit Pfeilen erlegt, wobei getrachtet wird, die Rücken-gegend ohne Perforierung des Felles zu belassen. Diese Jagd geht selten ohne Verluste unter der Hundemeute, oft auch mit Verletzungen der Jäger ab. Jaguare, ebenso kleinere Felide werden auch mit Fallen erlegt.



Eine Jaguarfalle konnte ich sehen. Sie wird nur errichtet, wenn der ständige Wechsel eines Jaguars, meistens zur Wasserstelle, beobachtet wird. Über die Fährte wird ein Baum gefällt, hinter diesem die Grube angelegt, die sorgfältig mit Zweig- und Blattwerk bedeckt wird. Unter diesem Versteck wird eine Lassoschlinge so angebracht, daß beim Einbrechen des Tieres, das in der Richtung der ansteigenden Grube zu entkommen trachtet, sich die Schlinge um Hals oder Vorderkörper schließt. Das Lassoende ist an einem starken Ast gegenüber dem Ausgang befestigt. Das Tier zieht sich durch die Versuche, in der Richtung der ansteigenden Grube auszu-



Abb. 11. Raststellung eines Lengua.

brechen, die Schlinge immer fester. Daß es den Versuch macht, durch die Einbruchsöffnung herauszukommen, soll nach Angabe der Lengua nie vorkommen, da die Deckzweige zurückschnellen und das Falloch wieder schließen. Ob diese Fallenart ursprünglich ist, kann schwer festgestellt werden; die Kenntnis des Lasso ist weißen Ursprungs. Schlingenfallen mit Verwendung von Karaguata-Schnüren sind bekannt, allerdings nur für kleinere Tiere.

Die Jagd auf den Hirsch (clenach) wird verschiedenartig durchgeführt. Entweder schleicht sich der Jäger an und verringert die Pfeilschußdistanz auf etwa 30 m, oder er setzt sich auf Kopf und Oberkörper eine Laubmaske, unter deren Schutz er sich langsam heranpirscht. Die dritte Art besteht in Rotfärben des Gesichts und Umnehmen roten Kopfputzes. Die Lengua versichern, daß diese Farbe die Hirsche neugierig mache, so



daß sie den Jäger herankommen lassen. Die Lengua benutzen natürlich die Lock- und Kampfrufe der Tiere, die sie meisterhaft nachzuahmen verstehen.

Eine besonders bevorzugte Wildbeute stellt der Strauß dar. Zur Straußenjagd verwendet der Lengua, der die Eigenheiten dieses scheuen Tieres ausnutzt, auch die Laubmaske. Das Terrain wird von zwei Hürden aus Palmblättern oder Gestrüpp begrenzt, die einen breiten Einlauf lassen und sich gegen den Auslauf immer mehr verengen. Die Strauße werden nun von Treibern in diese Umzäunung hineingejagt. Die Tiere überspringen keineswegs die Hürden, selbst wenn sie niedrig sind, und laufen längs dieser bis zum schmalen Auslauf, wo sie mit Leichtigkeit von den dort postierten kamuflierten Schützen getroffen werden.

Die südlichsten Lengua, die Pferde besitzen, ein von den benachbarten Guaikuru übernommener Brauch, veranstalten auch berittene Hetzjagden auf den Strauß, wobei sie sich der aus dem Süden übernommenen Bolas bedienen sollen. Bolas bekam ich selbst nie zu Gesicht, auch nicht als Spielzeug.

Die Jagd auf Wildschweine (pomap), wird mit Pfeil und Bogen durchgeführt. Die Jäger halten sich hierbei in der Nähe von Bäumen auf, um sich bei Gefahr in die Äste zurückziehen zu können. Diese Vorsicht ist durchaus am Platz, da beide Arten des Wildschweins sehr angriffslustig sind und nur in großen Herden wechseln.

Die Jagd auf den großen Chaco-Storch (Jabiru), der eine Höhe von über 1,50 m erreicht, wird meist bei Nacht durchgeführt. Die Lengua schleichen sich an die Schlafplätze heran, blenden die Tiere mit entzündeten Fackeln aus Palmstroh und erschlagen die Vögel mit Knüppeln.

Das Ausnehmen von Jungtieren aus den Genisten der Wasser- und Sumpfvögel bedeutet in den Monaten der Brutzeit eine der Hauptnahrungsquellen.

Der Alligator wird nur in den größeren Flüssen (Riachos) und Lagunen gejagt, wo man ohne Lärm an die in der heißen Sonne auf Uferbänken schlafenden Tiere herankann. Zur Alligatorenjagd wird die sonst nicht benützte Lanze verwendet.

Von kleineren Tieren wird vor allem das Gürteltier, das Wasserschwein, der Leguan und in den trockeneren „Alturas“ eine meerschweinchenartige Nagerart gejagt. Ebenso ist die Landschildkröte eine sehr beliebte Nahrung. Zum Erzielen größerer Beute werden Campbrände angelegt, wobei alles vom Feuer überraschte und versengte Getier gesammelt und oft ohne weitere Zubereitung verzehrt wird.

Für die Vogeljagd benutzt der Lengua eigene Pfeile mit Knopfspitze und den Tonkugelhaken.

Fischfang: Verwendet werden Angelhaken (heute zumeist aus gebogenen Nägeln, früher aus Knochen oder Holz) mit auffallend kurzer Leine. Geangelt wird vor allem in den verwachsenen Teilen der Sümpfe und Riachos. An offenen Stellen wird auch ein Tauchnetz verwendet. Das Netz ist etwa 1—1,50 m lang, rechteckig und an zwei Seiten mit Stöcken versehen. Der Fischer stellt das Netz schief auf den Grund des Wassers, während ein zweiter die Fische gegen dieses Hindernis treibt. Das Netz wird an den beiden Stöcken hochgehoben und dann als Trage verwendet. Kleine Fische werden totgebissen, größere mit einem Prügel oder dem Haumesser erschlagen.

Reusen aus geflochtenen Gerten werden verwendet. Sie haben Korbform. In tiefem durchsichtigem Wasser werden Fische mit Bogen und Pfeil geschossen. Hierbei werden auch längere Pfeile mit einseitig gezählter loser Pfeilspitze aus Hartholz verwendet, die mit dem Rohrschaft durch eine Karaguataschnur verbunden ist. Der schwimmende Rohr-

schaft erleichtert das Finden des Fisches. Aal und Lungenfisch werden mit dünnen, mehrfach gezähnten Speeren aus ihren Verstecken hervorgeholt.

Abdämmung von Flußteilen bei rückläufigem Wasserstand und Errichtung von Fischgattern ist bekannt. Die getriebenen Fische werden von den Fängern mit der Hand gefaßt und sofort totgebissen. Gebräuchlich ist hierbei die Befestigung von Knochen an der Handfläche, um die glitschigen Fische besser halten zu können. Fischen mit Gift ist unbekannt.

Alle in Jagd und Fischfang ausgeübte Tätigkeit ist Sache der Männer, ebenso die Herstellung der Waffen und Fallen. Die Netzarbeit wird von beiden Geschlechtern betrieben.

Sammelwirtschaft: Diese spielt im Wirtschaftsleben der Lengua eine sehr große Rolle. Es gibt mehrere Arten honigsammelnder Wildbienen, die ihre Nester meist in den Stämmen der Hochbäume anlegen. Das Einsammeln von Honig, das für das Aufhacken der Stämme große Kraft erfordert, ist Sache der Männer. Ebenso beteiligen sich am Einsammeln von Palmkohl die Männer, die heute die Palmen mit der Axt fällen und dann das Ausschlagen des Herzstückes aus dem Wipfel den Frauen überlassen.

Die wichtigste Sammelfrucht ist die Fruchtschote des Algorobo (tivisch). Die Jahreswanderung und Arbeitseinteilung aller Chaco-Stämme richtet sich nach der Reife dieser Frucht. Zum leichteren Einsammeln werden Stangen mit stehengelassener Astgabel verwendet, um die Zweige herabziehen zu können. Die Algorobenfrüchte werden frisch gegessen oder geröstet und zu einer Art Flocken verarbeitet; ebenso wird zusammen mit den Früchten des „Misol“ eine Art Fruchtbrot hergestellt. Schließlich ist die Algoroba der Hauptbestandteil des alkoholischen Getränkes, das alle Chaco-Indianer in der gleichen Weise herstellen.

Neben Palmkohl und Algoroba spielen die übrigen Wildfrüchte eine nebensächliche Rolle. Die Früchte verschiedener Kakteen werden — meist nur von Männern — gegessen. Einige der zahllosen zu den Myrtaceen gehörigen Sträucher und Bäume liefern eßbare Früchte.

Einige Wurzeln werden ebenfalls von den Frauen mit Grabstöcken ausgegraben. Darunter spielt der Wurzelstock einer Schilf- oder Sumpfgasgattung eine wichtigere Rolle. Die Wurzel wird zumeist in Asche geröstet gegessen.

Von Kleingetier wird die Ameisen- und Termitenkönigin verspeist. Palmkäferlarven werden von den Lenguas nicht gesammelt. Dagegen spielt als zusätzliche Nahrung das Sammeln großer Wasserschnecken, die übrigens auch ein Hauptbestandteil der Nahrung der Alligatoren ist, eine große Rolle. Vogeleier, insbesondere Straußeneier werden gegessen. Früher soll man sie verschmäht haben.

Die Wasserbeschaffung stößt in den Trockenheitsperioden auf große Schwierigkeiten, besonders deshalb, weil verschiedene Wasservorkommen salzig und als Trinkwasser unverwendbar sind. Es gibt Lagunen mit Süßwasser, die auch in den längsten Dürrezeiten Wasser bewahren, in deren Nähe dann die Lager verlegt werden. Künstliche Brunnen waren den Lengua unbekannt. Unter dem Einfluß der Weißen aber haben sie in den letzten Jahren Wassergruben ausgehoben, die immer Vertiefungen von bestehenden Wasserstellen, sogenannten Guahós darstellen. Schließlich sei eine öfters gemachte Beobachtung erwähnt: hohle Bäume, in denen sich Wasser sammelt, werden als natürliche Wasserdepots verwendet, indem seitwärts ein Loch gebohrt und ein Castillarrohr zum Wassersaugen hineingesteckt wird. Diese Bäume werden geheim gehalten und sind nur ihren Entdeckern bekannt.



Im wasserlosen Terrain hält sich in den Blattachsen der Karaguatá-pflanzen das Wasser noch monatelang. Der Indianer kappt die stacheligen Blätter, hebt die Pflanze dann mit einer Holzgabel aus und schüttet das Wasser in sein Gefäß. Ein zweiter Wasserspeicher ist der kürbisartige Wurzelstock einer kleinblättrigen Timelacee (von den Paraguayern „Melchio acá“, sonst auch „Sipoi“ genannt).

Als Wassergefäße dienen selbstverfertigte Tontöpfe, Kalebassen und jetzt auch alte Petroleumkanister.

Die Frauen sind für ihre Sammeltätigkeit mit einem Grabstock ausgerüstet, der etwa 1,20—1,50 m lang, aus Yacaranda-Holz verfertigt und am unteren Ende flach, mit geschärften Rändern ist. Spatenförmige Verbreiterung kommt meist, aber nicht immer vor.

Die Anlage von Pflanzungen wird in bescheidenem Ausmaße betrieben. Die im Gebiet der anglikanischen Mission lebenden Sippen sind hierbei etwas weiter fortgeschritten. In der Nähe des Riacho Gonzales, etwa 2 km von San Carlos entfernt, wurde von einer Lengua-Familie eine „Chacra“ errichtet, die etwa zwei Ar bebautes Terrain umfaßt. Die sonstigen Anlagen, besonders die der weiter im Innern lebenden Gruppen, bestehen zumeist aus Gärtchen von einigen Dutzend Pflanzen. In neuester Zeit hat sich das Beispiel paraguayischer Pflanzler und der Menoniten auch auf die Lengua ausgewirkt, da viele Stammesangehörige im Feldbau arbeiteten und dadurch einige Methoden geschickterer Feldbestellung übernahmen.

Angebaut werden Maniok (die ungiftige Art), Bataten, Bohnen, Kürbis, Wassermelonen, Mais (sehr selten) und Tabak. Als Schatten-spender finden sich Rhizinuspflanzen. Der Garten wird zumeist auf höheren Stellen mit dunkler oder roter Erde angelegt, an welchen nicht viel gerodet zu werden braucht. Die Rodung besorgen die Männer. Alle weitere Feldarbeit, Säen und Setzen, Überwachung des Feldes und Ernte erledigen die Frauen. Die Männer benutzen zum Roden europäische Werkzeuge (Axt und Haumesser), die Frauen bleiben beim altgebräuchlichen Grabstock. Hin und wieder ist heute auch ein Spaten zu finden, der seinen Weg aus den Werkzeugkisten der Bahn- und Erdarbeiter zu den Indianern gefunden hat.

Tierhaltung: Das einzige ursprüngliche Haustier ist der Hund. Da der Lengua dem Hunde kein Futter gibt, ist dieser gezwungen, sich seine Nahrung selbst zusammenzustehlen. Die Größe der Tiere ist verschieden. Sie sind kurzfellig, von gelblicher Haarfarbe, langschnauzig, in der Gestalt kleineren Windhunden nicht unähnlich. Der Fortpflanzung dieser Tiere werden von den Eigentümern keine Beschränkungen auferlegt. Auf der Jagd, vor allem der Raubtierjagd, gehen viele der Hunde zugrunde. Daß kranke oder alte Tiere von ihren Herren getötet wurden, konnte ich nie beobachten. Ein Gewährsmann teilte mit, daß die Lengua nicht gewohnt seien, Hunde zu töten und daß sie höchstens einen Hund, den sie nicht mehr haben wollten, an einen Baum binden und zurücklassen.

Die meisten Lenguagruppen besitzen heute Schafe, die bei den jeweiligen Wanderungen mitgetrieben und hauptsächlich der Wolle wegen gehalten werden. Hin und wieder finden sich auch Ziegen in den kleinen Herden. Die Tiere weiden frei und sammeln sich nachts in der Nähe der Lagerfeuer. Milch wird von den Lengua nicht genossen und auch Kindern nicht gegeben.

Federvieh gehört zu den größten Seltenheiten. Junge Papageien werden zuweilen ausgenommen und aufgezogen, meist aber zu Verkaufszwecken an die Weißen. Pferde finden sich nur bei den südlichen Gruppen



in beschränkter Zahl. Das Sattelzeug besteht aus Decken oder Lammfellen, die mit Riemen oder Stricken festgebunden sind, das Zaumzeug aus einer einfachen Trense. Die Tiere werden nicht beschlagen.

Genußmittel: In kleinem Umfange wird Tabak selbst gebaut. Man entfernt aus den getrockneten Blättern die Rippen, befeuchtet die gereinigten Teile mit Speichel und preßt sie zu rundlichen Scheiben oder Würsten zusammen. Von dieser festgewordenen Masse werden Stückchen abgekratzt und in der Pfeife geraucht. Die selten geübte Sitte des Tabakkauens dürfte von den Paraguayern übernommen sein. Geraucht wird von Männern und Frauen. Ob das Rauchen der Frau erst durch das paraguayische Beispiel hervorgerufen wurde, ist nicht sicher. Die Lengua-frauen behaupteten, immer geraucht zu haben. Einige Männer sagten, daß die Frauen früher nicht geraucht hätten.

Yerba Mate ist bei den Lengua sehr beliebt, wird von den Paraguayern eingehandelt und nach paraguayischer Art getrunken („Terere“ = kalter Aufguß, „Amargo“ = warmer Aufguß). Die meisten Männer sind heute im Besitz einer „Bombilla“ (Metallröhrchen mit Sieb am Ende) und eines Trinkhornes oder „Mate“ (Flaschenkürbis).

Von alkoholischen Getränken wird eine Art Bier aus Algorobaschoten — meist mit etwas Wildbienenhonig versetzt — genossen. Das Getränk bereiten die Frauen. Ein entsprechend großer Trog wird aus einem Flaschenbaum von Männern ausgehauen und im Waldschatten auf einem Gestell von etwa 1 m Höhe aufgestellt. Die in großer Menge gesammelten Schoten werden von den Frauen gekaut und in die Höhlung gespuckt. Diese Masse, die über zwei Drittel des Fassungsraumes ausfüllt, wird mit Wasser bedeckt und Honig zugesetzt. Nun steht der Trog, mit einem Dach von Zweigen und Gras überdeckt, etwa 2—4 Tage zur Gärung. Das grünliche, etwas schäumende Getränk wird mit Tonkrügen ausgeschöpft, besitzt einen prickelnden süßlichen Geschmack und dürfte den Alkoholgehalt eines stärkeren Bieres aufweisen.



Abb. 12. Typischer Chacohund.

Dekokte einzelner Pflanzen werden auch getrunken, meist zu Heilzwecken. Inwieweit diese Pflanzen Alkaloide enthalten und stimulierende oder narkotische Wirkung erzielen, ist mir nicht bekannt.

Salz wird von den Lengua nicht verwendet. Jedoch ist eine Art von Salzersatz bekannt, die Asche einer in den Salzsümpfen wachsenden dem Mauerpfeffer ähnlichen Pflanze. Von einem ständigen Gebrauch ist nicht die Rede: man verwendet sie, wenn die beschriebene Pflanze in der Nähe des Lagers gefunden wird. Als Würze wird eine Art sehr scharfer kleiner Zwiebel einer mir unbekannten Pflanze Brühen zugesetzt. Ebenso ist der Gebrauch einer wildwachsenden spanischen Pfeffersorte mit bohnen-großen roten Früchten bekannt. Das Kauen von Kokablättern, ebenso die Existenz des Kokastrauches ist unbekannt.

Von Würzen, Genuß- und Nahrungsmitteln, die durch die Weißen eingeführt werden, sind es vor allem drei, die mit Leidenschaft gesucht sind: Schnaps, Zucker und Zwieback.

Nahrungsmittelzubereitung. Die Lengua kennen eine Reihe verschiedener Zubereitungsarten, deren Herkunft teilweise nicht klar ist. In rohem Zustand werden verzehrt: Früchte, junger Palmkohl, kleine Fische, Eier und kleine Fleischstücke frischgejagten Wildes. Gebraten wird Fleisch und Fisch am Bratspieß aus Holz. Wurzeln, Knollen und Palmkohl, vor allem aber Bataten röstet man in heißer Asche. Schildkröten werden lebend mit der Rückenschale nach abwärts in die Glut gelegt. Dann reißt man die Beine aus und verzehrt sie. Hernach wird das Tier mit einem Brecheisen (ein etwa 1,20 m langes, 4 cm breites Flacheisen, dem ich in fast allen Lagern begegnete) die Bauchschale aufgebrochen, die Eingeweide samt Galle mit den Fingern ausgenommen und die Öffnung mit Glut gefüllt. Nach etwa 10 Minuten nimmt man das Tier vom Feuer und ißt es. Das Gürteltier wird ebenfalls in der eigenen Schale gebraten. Von Schlangen ißt man die etwa drei Meter lang werdende „Yacanina“ (eine kleinere Anverwandte der Boa). Rohe Schlangen zu verzehren ist lediglich Angelegenheit der Zauberärzte zum Beweis der Standhaftigkeit. Jedoch behauptet jeder Stamm von seinen Nachbarn, daß diese Schlangenfresser wären.

Das Dämpfen von Speisen in Erdöfen ist bekannt, ebenso die Herstellung von Trockenfleisch (in Streifen geschnitten, wahrscheinlich paraguayischer Einfluß). Räuchern von Fleisch konnte ich nicht beobachten. Vögel werden selten gerupft, sondern meist abgesengt, dann ausgenommen und gebraten. Einmal beobachtete ich die Zubereitung von Vogelwild in der Art des „Zigeunerbratens“, nämlich in Lehm eingepackt und ins Feuer gelegt. Ob diese Zubereitungsart ursprünglich ist, war nicht festzustellen.

Eine große Rolle spielt die Herstellung tierischen und vegetabilischen Pemmikans. Fische, vor allem Aale und Lungenfische, werden gesotten, das Fett abgeschöpft, das Fleisch abgelöst, getrocknet und zerstampft. Ebenso stellt man aus Palmkohl, Algorobaschoten und Maniok getrocknete Flocken her, die zu einer Art gerösteter Fladen verarbeitet werden.

Gesotten wird in selbst hergestellten Tontöpfen, jetzt auch in Eisentöpfen europäischer Erzeugung. Man kocht zumeist alle Innereien, auch die aufgeschnittenen von Exkrementen befreiten Gedärme, ferner die harten Teile des Palmkohles und Maniok. Die Zubereitung verschiedener Gerichte, auch unter Verwendung von Blut, in wurstartiger Füllung von Magenwänden, Blasen und dergleichen mit nachherigem Braten in heißer Asche ist üblich. Einzelne dieser Gerichte sind auch für den europäischen Geschmack ausgezeichnet.

Die Feuerherstellung wird durch Quirlen eines etwa 40 cm langen Holzstabes aus Palo blanco (*Calycophyllum Spruceanum*) in einem auf die Erde gelegten, mit den Füßen fixierten Holzstück geübt, wobei der abfallende glimmende Holzstaub sorgfältig mit Zunder aus Kapok oder Baumwolle umgeben und angeblasen wird. Der Feuerfächer besteht aus einem trockenem Palmblatt des Caranda-i, dessen Einzelrippen verflochten sind. Eine zweite Feuerbereitung mittels geschlagener Funken aus Stahl, hat aus Paraguay bereits längere Zeit Eingang gefunden. Stahlstücke und Zunder werden sorgfältig in einem Kuhhorn, das mit einem geschnitzten Holzstück verschlossen ist, aufbewahrt und am Gürtel angehängt getragen.

Die Mahlzeiten werden, entsprechend der Jagd- und Sammelarbeit, die den Tag über dauert, gegen Abend nach der Rückkehr ins Lager bereitet und eingenommen. Tagsüber verzehrt man höchstens Speisereste, die Männer und Frauen in ihren Tragnetzen verwahren. Gebratenes Fleisch ißt man mit der Hand, gekochte Flüssigkeiten verzehrt man mit löffel-



artigen Instrumenten. Von diesen gibt es verschiedene Formen, und zwar: kleine längliche Kalebassen, die in der Mitte entzweigeschnitten wurden; Löffel aus Horn (Ziegen oder Rinderhorn, das roh zugeschnitten ist); hölzerne Löffel (allgemein übliche Chacoform, sehr selten); Muschelschalen. Das Flüssige wird vielfach aus dem Topf getrunken. Zum Schneiden werden heute europäische Messer verwendet, nur bei vegetabilischer Nahrung ist das aus Yacaranda hergestellte Holzmesser noch zu sehen. Als Unterlage der Speisen verwendet man Blätter, Häute oder Papyrusmatten — was eben zur Hand ist, um ein erdig- oder staubigwerden der Nahrung zu verhüten. Gegessen wird hockend oder im Hocksitz. Wasser wird nach den Mahlzeiten aus halbierten Kalebassen, seltener aus Tontöpfen getrunken. Beim Trinken aus dem Gewässer schöpft der Lengua



Abb. 13. Feuerbohren.

das Wasser mit beiden zusammengedrückten Händen und läßt es über die Handwurzel in den Mund rinnen. Zum Honigessen wird eine Art Pinsel aus Karaguatá verwendet, der in den Honig in der Baumhöhle eingetaucht wird.

Speiseverbote. Bei den Lengua meiner Beobachtungsregion waren die nach den Berichten der Alten früher streng gehandhabten Speiseverbote stark im Verfall. Allgemein wurde der Genuß von Milch verachtet. Man gab auch keine Milch an Kinder, weil sich der Charakter der Tiere auf die Kinder übertragen soll. Von neueingeführten Tieren essen alle Rind, Schaf und Ziege; Pferd wird nicht gegessen. Bei den einheimischen Jagdtieren und Pflanzen sind Speiseverbote nach Alter und Geschlecht verhängt. Folgende konnten festgestellt werden: Kinder dürfen nicht vom Strauß, vom Gürteltier und keine jungen Tiere essen. Schwangere Frauen dürfen nichts Gebratenes, nur Gesottenes zu sich nehmen. Verboten ist ihnen Strauß, Gürteltier und Wildente. Nach der Niederkunft ist eine Diät vorgeschrieben, die etwa drei Menstruations-



perioden dauert. Die junge Mutter muß sich vom Trinken kalten Wassers enthalten, darf Fleisch nur in der Suppe und keine aus Tierköpfen bereitete Suppe verspeisen. Ebenso ist rohe (oder unreife) vegetabilische Kost verboten.

Alles essen dürfen die Alten. Biertrinken ist nur den erwachsenen Männern gestattet.

Der Genuß der Palmkäferlarve ist völlig unbekannt (es wurde Abscheu geäußert, als ich erzählte, daß ein Stamm — die Guayaki — diese Larven als ein Hauptnahrungsmittel betrachtet, ebenso äußerten die Lengua Ekel über die Zumutung, Kröten zu essen).

7. Kriegführung größeren Umfanges war in den Jahren meiner Anwesenheit nicht zu beobachten. Es gab kleine Auseinandersetzungen



Abb. 14. Gewinnen des Karaguatá-Bastes.

zwischen Lengua und Kaiatuguí; ferner wurden von einem Raubzug der Ashluslay (Sujines) gegen Lengua im Jahre 1926 berichtet.

Aus den Schilderungen älterer Lengua, die größere Kämpfe noch mitmachten, ergibt sich folgendes: Die Bewaffnung bestand aus Bogen und Pfeil sowie einer kurzen geschärften Holzkeule<sup>1)</sup> für den Nahkampf. Die Pfeilmunition betrug etwa 20 Pfeile mit Hartholz- oder Eisenspitzen für jeden Schützen. Die Länge der aus Yacarandá-Holz hergestellten Keule betrug etwa 1,20 m. An Verteidigungswaffen waren lederne Brustkoller gegen Pfeilschüsse bekannt, aber wenig verwendet. Dieser bestand aus Rinds- oder Jaguarfell. Über Taktik und Art der Kriegführung wird im weiteren berichtet (S. 397).

8. Handwerk. Von handwerklichem Können ist bei den Lengua, wie bei allen Chacostämmen, die Verarbeitung der Karaguata-Faser zu Schnüren und ihre Verwendung in verschiedensten Formen besonders wichtig.

Die Bromeliaceen-Varietät, die die Faser liefert, ist nicht der allgemein vorkommende als Wasserspeicher bekannte „Caraguata“, sondern

<sup>1)</sup> Die Schärfung wurde ausdrücklich betont.

eine schmal- und langblättrige im Guarani „Ivira“ genannte Abart. Die Blätter dieser Pflanze werden von den Frauen gesammelt und im Lager sofort verarbeitet. Die Freilegung der Faser erfolgt, indem über einen in die Erde gerammten Stock eine starke Schnurschleife geschoben wird, durch die die Blätter ruckartig mit beiden Händen hin und hergezogen werden. Das Blattfleisch bricht dadurch ab und die Fasern bleiben übrig. Diese gehören zu den zähesten Textilfasern, die man kennt. Sie werden zu Schnüren verschiedenster Stärke verarbeitet, von dünnsten gedrehten Zwirnen bis zu starken Seilen. Das Drehen erfolgt mit einer Hand über den nackten Oberschenkel, wobei die andere Hand das zulaufende Gespinst reguliert. Diese Schnüre werden zum Netzen, zum Binden und Umschnüren von Geräten und zum Nähen verwendet. Die Arbeit wird von Männern und Frauen besorgt.

Netzarbeit ist Frauensache. Es werden hergestellt: große Tragnetze für Frauen, die am Rücken mit Tragband über die Stirne getragen werden (außerdem dienen diese Netze als Hängematten im Lager), kleine Tragnetze für Frauen und Männer, die an einem Tragband über die Schulter getragen werden und Fischnetze. Bei all diesen Arbeiten wird ebenso der Reefknoten wie der Schootknoten angewendet. Zur Herstellung der feinmaschigen kleinen Tragnetze dienen hölzerne oder beinerne Stricknadeln. Die großmaschigere Netzarbeit erfolgt ohne Netzstock über Fingern und Daumen.

Die übliche tierische Bogensehne wird auch zuweilen durch eine Karaguatá-Schnur ersetzt.

Die Weberei ist den Lengua von alters her bekannt. Rohmaterial ist Schafwolle. Die Arbeit wird in all ihren Phasen (Spinnen, Färben, Weben) nur von Frauen ausgeführt. Die Spindel besteht aus einem Hartholzstab, dem am unteren Ende ein kleiner Flaschenkürbis aufgesteckt und befestigt ist. Die Wolle wird in gezogenem Streifen über den rechten Arm zur rechten Hand geführt und durch ein ständiges Drehen der Spindel mit der linken Hand gezwirnt. Die Färbung wird nur im Faden vorgenommen. Der grauweiße Grundton ergibt sich durch Verspinnen weißer Naturwolle, schwarz ebenso durch naturschwarze Wolle. Rot wird durch eine



Abb. 15. Frauentragnetz, auch als Hängematte verwendet.



Färbung mit dem Absud eines Knollens (paimon yamet, „Rebhühn-zwiebel“) hergestellt. Schafwolle wird nur in den genannten drei Farben zum Weben verwendet.

Der Webstuhl besteht aus zwei mit einem Abstand von rund 2 m in den Boden gesetzten Baumgabeln, über die ein Rundbalken (Palmsstamm) in der Höhe von etwa 1,50 m gelegt wird. Knapp über der Erde ist ein zweiter Balken angebracht, so daß die Kettenfäden um die zwei



Abb. 16. Arbeit am Bandwebstuhl.

Querbalken gespannt werden. Das Einweben des Schusses erfolgt mit freier Hand. Zur Erleichterung des Kettenwechsels sind lange Stäbe gesteckt. Die Weberin dreht den in den Astgabeln ruhenden Balken, um die Webstelle in bequemer Höhe vor sich zu haben.

Es werden Decken bis zur Größe von etwa 2,20 m zu 1,60 m hergestellt. Die Musterung besteht entweder in einfachen Längsstreifen oder in drei Längsborten mit eingewebten Ornamenten. Diese Ornamentik ist reich an Motiven. Rein geometrische Formen wechseln mit stark stilisierten Tier- und Menschfiguren ab. Bis auf die Musterungen wird einfache Leinenbindung angewendet.

Für das Weben von Gürteln, Stirnbinden und Borten wird ein schmaler Webstuhl gleichen Systems benutzt.

Matten- und Korbflechten. Geflochtene Matten sind unbekannt. Jedoch werden die als Windschirme verwendeten Matten aus Papyrusstengeln durch Aneinanderknüpfen mit Karaguatá-Schnüren als Doppelfadengeflecht hergestellt (Männerarbeit). Die einzigen Korbflechterzeugnisse sind aus Weidenruten gearbeitete Fischkörbe. Aus den Blättern des Carandaí werden Feuerfächer geflochten, indem am natürlichen Blatt die einzelnen Fächerrippen zopfartig verbunden werden.

Töpferei wird nur von Frauen, zumeist alten Frauen betrieben. Die Gefäße sind in Spiralwulsttechnik ausgeführt. Die Tonmasse wird mit gestampftem Pulver alter gebrannter Tonscherben untermischt. Als Hilfswerkzeuge dienen eine Kalebasse mit Wasser und ein Streicher zum



Glätten der Innen- und Außenwand. Die Ware wird im Schatten getrocknet und dann gebrannt, indem Reisig und Palmblätter um die etwas erhöht aufgestellten Töpfe geschichtet und angezündet werden. Der Formenreichtum ist beschränkt: es gibt bauchige Kochtöpfe mit breiter gewulsteter Öffnung und etwas schmalerer Basis, Wasserflaschen mit bauchigem Körper, dünnem Hals und zwei Querhenkeln, sowie Trink- und Eßschalen in flacher Tassenform mit einem Längshenkel. Die Kochtopfform wird auch in größeren Exemplaren für Wassertransport hergestellt und erhält dann Durchlochungen am Oberteil, um mit dem Stirnband am Rücken getragen werden zu können. Sehr selten werden Zwillingsstöpfe (der typisch andinen Form) hergestellt. Verzierung der Ware durch Änderungen der ungebrannten Tonoberfläche ist ebenso unbekannt wie Bemalung. Der einzige Dekor besteht darin, daß man die noch heißen Gefäße mit Palosantostäbchen bezeichnet. Die vom harzigen Palosantoholz berührten



Abb. 17. Lengua keramik.

Stellen erhalten einen blauschwarzen Glanz; die so hergestellten Muster beschränken sich auf rohe Kreuze, Kreise und Striche.

Aus Knochen werden Ahlen, Bohrer und dolchartige Instrumente erzeugt. Sie sind heute zum Teil durch das Eisenmesser der Weißen als Universalinstrument ersetzt. Zu Schabern und Löffeln werden Muschelschalen verwendet. Schneckenschalen dienen zur Herstellung von Schmuck, besonders von Pailletten. Werkzeuge und Gebrauchsgegenstände aus Stein fehlen infolge Mangels jeglichen Gesteins. Eingeführte Steinbeile sollen in früheren Zeiten benutzt worden sein.

Metallgeräte und deren Herstellung waren den Lengua unbekannt. Sie behaupten aber, vor sehr langen Zeiten Metalle, ein gelbes und ein weißes, gekannt zu haben. Europäische Eisenerzeugnisse sind seit frühester Zeit als Beute oder Handelsware in den Chaco gelangt, besonders Messer, Haumesser und Äxte. Die Herstellung von Pfeilspitzen, Meißeln und die Umgestaltung von Messern zu Sägen wird von den Männern nur vermittels kalten Hämmerns und Zufeilens besorgt. Erhitzen und Schmieden ist auch heute unbekannt.

Horn (Rinder- und Ziegenhorn) wird heute zur Erzeugung von Löffeln, Kämmen, Behältern und Bechern verwendet. Das Horn wird in kochendem Wasser erweicht und mit Messern oder zu Sägen umgestalteten Messern bearbeitet. Auch diese Arbeit ist Mannessache. Kämme wurden übrigens

früher aus Kaktusstacheln hergestellt, die man in ein gespaltenes Bambus- oder Rohrstück mit Karaguatá-Schnüren eingebunden hatte.

Holzbearbeitung ist eine der Hauptbeschäftigungen des Mannes. Da äußerst zähe Harthölzer zur Verfügung stehen, wird durch das Holz auch der Mangel an Stein und Metallen ersetzt. Die materielle Kultur der Lengua (und gleichzeitig aller Nachbarstämme) läßt sich geradezu als Holzkultur bezeichnen, wobei noch die geringfügige Verwendung von Knochen und besonders das völlige Fehlen der Hirschhornverarbeitung auffällt, da gerade letzteres in ausreichendem Umfange vorhanden wäre. Verwendet wird vor allem das Holz des Yacarandá und des Palosanto. Zum heikelsten Instrument, dem Bogen wird nicht Stammholz genommen, sondern das Kernholz eines genügend starken zweiten Triebes. Die Zurichtung erfolgte früher in mühevoller Arbeit durch ständiges Abziehen mit Muschelkratzern. Jetzt wird die oberflächliche Zurichtung mit dem Messer durchgeführt, während zur Feinarbeit gerne ein (europäischer) Glasscherben benutzt wird. Die Schlagkeule mit Schneide wird heute nicht mehr hergestellt und ist durch die Machete (Haumesser) ersetzt. Grabstöcke, Lanzen und Paddelruder werden aus demselben Hartholz erzeugt. Die Grabstöcke sind im allgemeinen etwa 1,20 m lang, am Ansatzende verbreitert und geschärft. Die Lanzen sind glatte Rundstangen von etwas über 2 m Länge, die an den Enden geschärft sind. Die Paddelruder haben einen etwa 1,30 m langen Schaft mit 30—40 cm langem ovalem Blatt. Den Grabstöcken ähnliche Instrumente wurden früher auch zur Herstellung von Einbaumkanus und Bottichen aus ausgehöhlten Stämmen verwendet.

Von kleineren Gegenständen werden Pfeilspitzen, Spindeln, Pfeifenköpfe, Mörser, Holzhaken und Holzmesser, sowie Signalpfeifen aus Hartholz hergestellt. Die Pfeilspitzen sind zumeist nur einseitig gezähnt. Die Vogelpfeilspitzen haben knopfähnliche Form. Bei Pfeifenköpfen kommen auch figurale Schnitzereien (die ansonsten unbekannt sind) vor. Die gewöhnliche Form ist die einer Sanduhr, die im mittleren Schmalteil von einem abgesetzten Band umschlossen ist. In dieses mit Ritzungen ornamentierte Band ist das Ansatzloch für das Saugloch gebohrt; hohl ist nur der obere Konus. Zwei Pfeifenköpfe, die ich vom Kaziken Manuel als Geschenk erhielt, stellen einen Mann und eine Frau dar. Arme und Beine sind kurz, der Kopf ist vom Leib kaum abgesetzt und — allerdings aus dem Zweck heraus gebildet — zylindrisch, wobei Augen, Nase, Mund und Ohren durch vorstehende Blättchen bezeichnet sind. Ebenso werden die Haare dargestellt. Die Geschlechtsmerkmale sind sehr stark hervorgehoben, so daß der erigierte Penis beim Mann die Beinlänge fast erreicht. Ebenso sind Brüste und Vulva der Frau mit besonderer Aufmerksamkeit geschnitzt. Das Saugloch befindet sich in der Mitte der Figuren am Rücken. Die Saugrohre der Pfeifen sind aus den Weichholzzweigen eines Strauches hergestellt, die an Stelle des Marks einen natürlichen Luftkanal besitzen. Mörser werden gewöhnlich aus Palosantoholz gefertigt und ausgebrannt. Die Größen sind sehr verschieden. Einen für besondere Zwecke gefertigten Mörser sah ich bei „Tuya Mam“, einem zahnlosen alten Lengua der Nordwestspitze, der einen kleinen Mörser aus Palosantoholz von 20 cm Höhe und 6—9 cm lichter Weite ständig mit sich führte und alle Nahrung, die er erhielt, zunächst in diesem zerstampfte, um sie verzehren zu können.

Zur Herstellung der Pfeilschäfte wird das Rohr einer von den Paraguayern „Caña de Castilla“ genannten, an trockenen Stellen in einzelnen Büschelstauden vorkommenden Rohrart (*Arundo donax*) genommen. Zum Verkleben der Bundstellen an Pfeilen und sonstigen Werkzeugen verwendet man das schwarze Wachs einer Wildbienenart.

Verschiedene Sorten von Weichholz stehen ebenfalls in Verwendung. So erzeugt man aus einem besonders leichten, weißen Holz die tellerartigen Ohrschmuckpflocke. Aus den Stämmen von Flaschenbäumen werden Kanus und große Holzgefäße hergestellt. Sie wurden früher ausgebrannt und mit Hartholzspaten zugerichtet. Heute erfolgt diese Arbeit mit Äxten.

Die Kalebasse wird vielfältig, je nach Form und Größe verwendet: Als Flasche, als Trinkgefäß in der Mitte entzweigeschnitten, in kleineren Stücken als Löffel; ebenso wird sie als Aufbewahrungsgefäß gebraucht, wobei ein sternförmiger Deckel ausgeschnitten und mit dem Körper durch eine Schnur verbunden ist, schließlich als Rassel. Die Kürbissrassel wird als Musikinstrument nur von den Männern benützt und bedeutet das unumgängliche Ausrüstungsgerät des Zauberarztes.

Die Kalebassen werden vor ihrer Austrocknung bearbeitet. Einen besonderen Teil bilden die Ritzzeichnungen, die auf den Flächen angebracht werden. Rasseln und Aufbewahrungsschachteln sind vor allem mit solchen Zeichnungen geschmückt, wobei die Zeichner in der Wahl ihrer Motive ihre volle Phantasie spielen lassen.

Außer der Kürbissrassel werden verschiedene andere Musikinstrumente hergestellt. Die Rassel aus Hirschklauen besteht aus einem Bündel von Hufen, deren jedes an einer etwa 8 cm langen Schnur hängt. Das Büschel wird an einer langen Stange befestigt. Dieses Instrument verwenden nur Frauen bei bestimmten Festen.

Aus Rohr stellt man eine etwa 20 cm lange Zungenpfeife mit fünf oberen und einem unteren Stimmloch her.

Eine Signalpfeife aus Hartholz, von Männern als Halsschmuck getragen, ist in Form eines rundlichen Medaillons geschnitzt und meist mit Ritzzeichnungen dekoriert.

Von Saiteninstrumenten gibt es eine eigentümliche einsaitige Geige. Der Körper besteht aus einem zylindrischen Holz, das auf einer Seite ausgehöhlt ist. Der Durchmesser des Zylinders beträgt 12—15 cm, die Länge 20—30 cm. Der Hals ist aus demselben Holzstück herausgeschnitzt, sitzt als dünnerer Zylinder konzentrisch auf der Körperwalze und ist etwa 30 cm lang. Am Ende des Halses ist ein Stück Holz als Saitenwirbel eingelassen; die Saite, aus einigen zusammengedrehten Roßhaaren bestehend, wird über das Schalloch zum Ende der Körperwalze gespannt und an einen in die Mitte der Kreisfläche geschlagenen Nagel befestigt. Auf das Schalloch wird ein frisches Karaguata-Blatt gelegt und über dieses der Steg gestellt, auf dem nun die Saite ruht. Gestrichen wird die Saite mit einem etwa 25 cm langen bogenförmigen Fidelbogen aus biegsamer Gerte, der mit Roßhaar bespannt ist. Das Kolophonium wird durch ständiges Benetzen der Bogenhaare mit Speichel beim Spiel ersetzt.

Als Trommeln werden Tongefäße benutzt, die zur Abstimmung mit Wasser gefüllt und mit Fell überzogen werden. Man schlägt sie mit einem Schlegel aus Hartholz. Die Spannung erfolgt durch Umbinden des Gefäßwulstes mit einer Karaguata-Schnur. Alle Instrumente werden von Männern hergestellt, bis auf die Stabrasseln, die, soweit ich erfahren konnte, Frauenarbeit sind.

Zur Körperbemalung, ferner zur Dekoration der Lendenschurze und Mäntel werden verschiedene Farben benutzt, die gleichzeitig mit der Lengua geläufigen Farbenskala hier erwähnt werden:

Schwarz = paisian. Verwendet wird der Ruß der Gefäße, mit Fett vermengt oder der Absud aus der Rinde des Quebracho blanco (*Aspidosperma Quebracho blanco*) = tugue aptiempejik.



- Weiß = mopaia. Verwendet wird Asche.  
 Blau = iapabmeté, wird aus einer Flußerde gewonnen.  
 Gelb = iaktiktama, wird aus dem Holz des Lapacho (Tecoma Ipe) = yam yanot erzeugt.  
 Rot = isguasé. Man unterscheidet drei Arten. 1. Aus den Wurzelknollen einer safranähnlichen Pflanze = paimon yamet. 2. Aus einer Art Cochenille-Laus, die auf Kakteen (tuna) parasitär lebt = pozlen, wird mit Honig vermischt. 3. Für die rote Gesichtsschminke aus dem Samen einer Leguminosenart = yateme.  
 Orange = Hat die Bezeichnung „Gelbrot“ = yaktiktama — apkisguase.  
 Grün = Hat die Bezeichnung „Baum-blau“ = yanyapabmete.

Federnarbeiten, Aufnäharbeiten. Die Federnarbeit wird zum Großteil von Männern besorgt. Ich sah aber auch Frauen mit Zurichtung von Federn beschäftigt. Hergestellt werden Kopfschmuck, Federnschnüre, die wickelartig um Fuß und Handgelenke getragen werden, Federnstäbe und Pfeilbefederungen.

Das Material wird zumeist Reiherarten, Papageien und dem Strauß entnommen. Den verschiedenen Formen des Kopfschmuckes liegt immer magische Bedeutung, nie eine Rangbezeichnung zugrunde. Man verknüpft die Federn entweder mit Karaguata-Schnüren oder arbeitet sie in gewebte Wollbänder ein. Letztere erhalten an der Außenseite auch Applikationen von Schneckenpailletten. Das Tragen des Kopfschmuckes ist gerade in den letzten Jahren deshalb stark zurückgegangen, weil die Sitte, den paraguayischen Stroh-Sombrero zu tragen, besonders durch das Beispiel des paraguayischen Militärs, das mit solchen Hüten ausgerüstet ist, stark um sich griff.

9. Verkehr, Handel. Verkehrspfade gibt es durch alle Stammesgebiete, und zwar zumeist in der Richtung West-Ost zum Paraguay. Sie haben sich in den letzten Jahren insofern verändert, als die verschiedenen, vom Ufer des Stromes ins Innere führenden Kleinbahnen, deren weitestreichende die von Puerto Casado ist, die Indianersteige zu den Endpunkten dieser Bahnen ablenkte. Der Verkehr, der früher auch eine Nord-Süd-Komponente aufwies, ist in dieser Richtung stark zurückgegangen. Einzelne Stammesgruppen wandern zur Saisonarbeit auch in weiter entfernt liegende Faktoreien und passieren dann die Gebiete der zwischenliegenden Stämme. Sonst aber wird die Einhaltung der Stammesgrenzen, die mit den Jagdrevieren zusammenfallen, äußerst strenge eingehalten. Und pirschende Einzelpersonen haben auf fremdem Gebiet nichts zu suchen.

In gewissen Breiten des Chaco, zumeist in den von der Umdrahtung nicht erreichten, aber von Viehbetrieben nicht allzu entfernten Gebieten, hat sich in den letzten Jahren eine neue Jagdform gebildet, die auf verwildertes Vieh, bei der sich öfters eine Zusammenarbeit einzelner dem Zivilisationsbereich zumeist entfloherer Weißer, die sich als professionelle Zusammentreiber des herrenlosen Viehs und zuweilen auch als „Cuatreros“ (Viehdiebe) betätigen, mit Indianern ergab. Eben im Lengua-Gebiet hauste lange Zeit ein Europäer, Don Georgi genannt, der sich die jungen Angehörigen einer Lengua-Gruppe zu Viehhirten erzog.

Beim Handel ist der durch Paraguayer und Europäer hervorgerufene Tauschhandel, der im Gebiet der Lengua immer zum Stromufer führt, von den zwischenstammlichen Beziehungen zu trennen. Bei ersteren werden Straußen- und Reiherfedern, Hirschhäute, Raubtier- und Nutria-felle und schwarzes Wildbienenwachs in Kugeln gegen Eisenwaren, Tabak, Yerba mate und Zucker, billige Baumwollstoffe für Moskitonetze usw.

getauscht. Der Zwischenstammeshandel beschränkt sich heute auf Austausch von Schafen und Schafwolle und die Einfuhr von ortsfremden Färbemitteln.

#### 10. Leben des Einzelmenschen und der Geschlechter.

a) Das Leben des einzelnen spielt sich innerhalb der familiären Gruppe, die im Laufe des Jahres ihren durch Wetter und Lebensbedarf vorgeschriebenen Wanderungszyklus unternimmt, ab. Einzelgänger, die aus Selbstständigkeitsdrang die Gruppe verlassen, sind auch heute noch äußerst selten, dann dem Stammesleben entfremdet und als Arbeiter in den Betrieben der Weißen zu finden.

Im Lager oder in der Hütte ist nie ein gleichzeitiges festes Schlafen in der Nacht zu beobachten. Oft steht einer vom Schlafplatz auf, setzt sich ans Feuer, beschäftigt sich mit einem Imbiß oder erwärmt sich in der typischen Hockstellung und sinniert vor sich hin. Schon vor der Morgendämmerung ist der Großteil der Lagergenossen an den Feuern versammelt. Rücksicht auf die Schlafenden, das heißt, Vermeiden von Lärm, ist nicht zu beobachten. Leute, die durch solchen Lärm, besonders wenn einer plötzlich in der Nacht die Notwendigkeit empfindet, etwas zu erzählen, aufgeweckt werden, sind darüber nicht ungehalten und mischen sich alsbald in das Gespräch ein. Hierbei dreht es sich meist um nächstliegende konkrete Fragen; auch der genauen Besprechung von Träumen, die der oder jener im Laufe der Nacht erlebt, wird größte Aufmerksamkeit geschenkt. Diskussionen über beobachtete Jagdbeute, aber auch über geträumte Jagden führen oft zum plötzlichen Entschluß, eine Jagd auf ein bestimmtes Wild zu unternehmen. Ist genügend Vorrat vorhanden, bleiben viele im Lager. Auf Einzelpirsch gehen Männer, wenn sie Wildwechsel oder Stände erkunden wollen, die Jagd selbst wird meist in kleinen Trupps durchgeführt. Auch Fischfang oder Speeren von Aalen erfolgt nur einzeln, wenn das Fischwasser dem Lager nahe ist.



Abb. 18. Mädchen der Nordsippe mit kleinem Bruder.

Die heiße Mittagszeit wird im Schatten verträumt. Alte Leute sitzen stundenlang bewegungslos vor der Hütte, höchstens mit einem Fliegenwedel — aus einer Gerte an deren Ende ein Stückchen Leder angebunden ist — die lästigsten Stechfliegen oder Mücken vertreibend. Die Frauen holen Wasser oder Brennholz, oder wandern in kleinen Gruppen zur Lebensmittelsuche hinaus; Kinder laufen mit oder spielen im Lager. Säuglinge



werden von den Müttern mitgetragen, wobei oft die größeren Schwestern die Sorge um das Kleinste übernehmen.

Wenn die Sonne am Sinken ist, sammelt sich langsam die gesamte Gruppe wieder bei den Feuern. Ist Yerba (kaa) vorhanden, geht das Horn oder der Kürbis von Hand zu Hand, ebenso wird die mit einem brennenden Scheit entzündete Pfeife herumgereicht. Gegessen wird ruhig und ohne Hast, wobei man die heißen Stücke auskühlen läßt, bis sie die Hand halten kann. Die Männer essen zuerst, meist um das Feuer sitzend, während die Frauen sich hernach in die Hütten zurückziehen, dort selbst Mahlzeit halten und den Kindern ihre Brocken zuteilen.

Der einzelne wird vom Kaziken nicht zu irgendwelcher Tätigkeit angehalten. Ist einer besonders faul und lebt nur vom Betteln bei fleißigen Jägern, so wird er von diesen nicht beschimpft oder angefahren, sondern die Beute wird versteckt oder verleugnet. Solchen Leuten gehen auch die Frauen durch, die klarerweise einen guten Jäger als Mann schätzen.

b) Der Jahreszyklus ist heute bei den einzelnen Gruppen nicht gleich. Diejenigen, die den Bodenbau intensiviert haben, sind längere Zeiten des Jahres an die Gegend gebunden, in der ihre Gärten angelegt sind. Trotzdem sind sie nicht sesshaft geworden.

Bei den im ursprünglichen Wirtschaftsverfahren Gebliebenen teilt sich das Jahr in folgende Abschnitte:

Frühjahrsbeginn, beginnender Regen, Algorobenblüte, Einsetzen der guten Jagdzeit; gewöhnlich im November.

Algorobenernte, Erntefest; gewöhnlich Februar—März. Anschließend Ernte aus dem eigenen Bodenbau.

Beginn der Trockenzeit, Rückzug zu den verbleibenden Wasserstellen, Vorwiegen des Fischfanges; gewöhnlich Juni.

Trocken- und Mangelzeit, heute zum Teil Saisonarbeit in den Ansiedlungen der Weißen. Brandjagen.

c) Die Geburt eines Kindes erfolgt abseits vom Lager, zumeist hinter dem deckenden Randbuschwerk des Waldes. Frauen, die schon öfters geboren haben, gehen auch allein, meist aber hilft die Mutter. Geboren wird in hockender Stellung. Bei Schweregeburten, die scheinbar sehr selten vorkommen, zieht man einen Zauberarzt bei. Die Nabelschnur wird mit einem Messer durchgeschnitten; früher soll eine Muschelschale verwendet worden sein. Dem Kind wird von der Mutter, der Helferin oder dem Zauberarzt in die Augen gespuckt, was ein Erblinden des Kleinen verhindern soll. Dann wird es zum Lager getragen und mit Wasser übergossen. Die Mutter kommt etwa nach einer halben Stunde ins Lager zurück. Das Neugeborene erhält erst nach ein bis zwei Tagen zum ersten Male die Brust und wird dann angelegt, so oft es nach Nahrung verlangt. Gewöhnlich erhält es etwa 2 Jahre, manchmal noch länger Muttermilch. Stirbt die Mutter eines Neugeborenen, so wird dieses getötet. Dies besorgt der Vater oder der Zauberarzt. Diese Sitte hängt mit der Angst vor dem Totengeist zusammen, der sich das Kind sonst holen würde. Auch in Fällen, in denen ein Mann seine schwangere Frau verläßt, wird das Neugeborene vom Vater der Frau getötet. Den Kindern wird der Hals gebrochen. Diese Sitte ist trotz des Jahre dauernden Ankämpfens der Missionare bis zur Zeit meiner Beobachtungen nicht ausgestorben.

d) Der Säugling wird von der Mutter rittlings auf der Hüfte getragen und bleibt nackt. Er schläft bei der Mutter und wird bei Kälte mit der Decke der Mutter geschützt. Sobald das Kind laufen kann, erhält es einen kleinen Lendenschurz. Knaben und Mädchen wachsen innerhalb der



Familie heran, schlafen mit Mann und Frau auf demselben Lager. Die Knaben begleiten bald den Vater, die Mädchen die Mutter und spielen mit verkleinerten Gebrauchsgegenständen der Alten, kleinen Bogen, Pfeilen und kleinen Tragnetzen. Die Kinder werden nicht erzogen, sondern lernen am Beispiel der Eltern und horchen den Unterhaltungen am Lagerfeuer zu. Von den Eltern werden sie niemals geschlagen oder mit Strafen bedacht, sondern immer zärtlich behandelt. Die Kinder sind auch ziemlich ruhig und benehmen sich mehr wie kleine Erwachsene.

e) Die Geschlechtsreife tritt bei Knaben ungefähr mit dem vierzehnten, bei Mädchen mit dem zwölften Jahr ein. Reifefeiern sind bei beiden Geschlechtern üblich. Die Mädchenfeier, Yanmaná genannt, konnte von mir zweimal, die Knabenfeier, Wainkya, einmal miterlebt werden. Das Yanmana-Fest wurde beidemale etwa 2—3 Monate nach dem Eintreten der ersten Menses abgehalten. Jedoch scheint die Festsetzung des Zeitpunktes mehr von dem Vorhandensein von Nahrungsmitteln und Algorobenbier abhängig zu sein, so daß auch längere Zeiten zwischen dem Eintritt der Reife und der Abhaltung des Festes verfließen können, besonders, da die Feiern öfters für mehrere reif Gewordene gleichzeitig abgehalten werden.

Am Nachmittag des ersten Festtages saß die Initiantin in einer kleinen Rundhütte, neben ihr zwei andere Mädchen. Sie hatte Gesichtsbemalung, Federschmuck und einen neuen langen Lendenschurz. Vor den Lagerhütten war ein gereinigter Platz, an dessen Rand die Feuerstellen lagen. Bei Beginn der Dämmerung versammelten sich die Männer in Festschmuck mit Gesichtsbemalung bei den Feuern und warteten zunächst sitzend auf das Erscheinen der Frauen. Diese kamen etwa eine Viertelstunde später, geführt von einer Alten. Sie waren im Gesichte bemalt und trugen lange Stäbe, an deren Spitze Hirschklauenrasseln angebracht waren. Sie bildeten einen Kreis um die Führerin, die in der Mitte blieb. Nach kurzem Schweigen begann die Anführerin in einem Dreivierteltakt mit dem Stab gegen den Boden zu stoßen; diesen Rhythmus übernahm der Kreis und bewegte sich langsam — gegen den Uhrzeiger — in einer Art von Stepschritt um die Führerin, die zunächst leise den Gesang intonierte. Er war wortlos und bestand in einer zuweilen trillernden Modulation zwischen drei, manchmal vier Halbtönen, mit Kehlstimme etwa um das e gesungen. Die Initiantin verblieb zunächst in ihrer Hütte. Die Frauen übernahmen sotto voce den Sang der Alten, die ihre Stimme entsprechend verstärkte, um stets herausgehört zu werden. Inzwischen war die Dunkelheit eingetreten. Die Frauen tanzten etwas schneller im Kreis, ihre Stimmen wurden lauter. Die Anführerin begann Schreie auszustoßen und sich gleichzeitig zu krümmen, — zwischendurch fiel sie immer wieder in den Sangesrhythmus zurück. Sie schlug mit den Händen auf die Brüste und auf die Schenkel, dann riß sie sich an den Haaren, immer wieder Schreie ausstoßend. Plötzlich wurden diese Schreie aus dem nahen Wald beantwortet. In diesem Augenblick traten die Männer in einen großen Kreis um den der Frauen an. Sie hielten Kürbistrasseln in den Händen und fielen mit diesen — zunächst leise, dann immer mehr anschwellend, — in den Rhythmus der Hirschrasseln der Frauen ein. Gleichzeitig wurde die Initiantin mit ihren Begleiterinnen von einer Gruppe von Frauen innerhalb des Männerkreises geführt, so daß die Männerrunde nunmehr den Frauenkreis und die Gruppe um die Initiantin umschloß. Die Frauen der letzteren Gruppe hatten Kalebassen mit Wasser bei sich. Durch den lauter werdenden Gesang, in den die Männer miteinstimmten, tönten neuerlich die schrillen Schreie vom Waldesrand. Gleich darauf erschien — vom entfernteren Ende des Festplatzes her — im Gänsemarsch eine Gruppe maskierter springenden Gestalten. Sie trugen hohe Federbüsche, die Gesichter waren mit

Tüchern verhüllt, in die Augenlöcher geschnitten waren. Um die Lenden trugen sie abstehende Röckchen aus langen Straußenfedern. Es handelte sich, der Größe nach, um maskierte Jungen. Sie drängten sich in einem laufenden Tanzschritt durch die Männerrunde und umsprangen die Gruppe der Initiantin, wobei die Frauen das Näherkommen verhinderten, laut sangen, und aus den Kalebassen Wasser auf die Masken spritzten. Die Masken stießen immer wieder die schrillen Schreie aus, die von der alten Anführerin übernommen wurden, wobei sie sich schlug und die Haare raupte. Alle anderen setzten den rhythmischen Gesang mit Rasselbegleitung und tanzender Bewegung fort. Diese Tour des Heranlaufens, Abwehrens und neuerlichen Verschwindens der Masken wiederholte sich einige Male. Dann verzogen sich die Masken endgültig. Die Feuer wurden nunmehr verstärkt, so daß heller Lichtschein den Platz erfüllte. Die Männer lösten ihre Runde auf und traten an die Feuer zurück. Gleichzeitig erschienen Knaben, die nur mit einem Gürtel bekleidet waren und traten in zwei Reihen gegenüberstehend an. Zum fortlaufend weitergesungenen Rhythmus der Frauen gingen die voreinanderstehenden Paare aufeinander los, griffen sich um die Schultern und führten eine Art Ringkampf durch, bei dem es scheinbar darauf ankam, sich gegenseitig vom Standplatz fortzudrücken. Erst nach dieser Tour begann das Essen und Trinken, wobei ein Teil der Gäste immer wieder die Tanzenden ablöste. Spät nach Mitternacht wurde die Initiantin in ihre kleine Hütte zurückgeführt und blieb dort mit ihren Begleiterinnen und von Frauen umgeben, sitzen, während sich das Fest immer mehr zum sonst üblichen Gelage entwickelte. Die Masken symbolisierten nach der Aussage des Kaziken eine bestimmte Art von Geistern.

Eine Einführung der Initiantin in das Wissen der Frau, die sie nunmehr ist, erfolgt durch die Mutter und die alte Anführerin des Frauentanzes. Das Fest dauert oft Tage, früher auch Wochen, wenn genügend Nahrung und Getränk vorhanden sind. Hierbei lockern sich die sonstigen sexuellen Gepflogenheiten stark. Während der Dauer der Festlichkeiten sieht man Burschen und Mädchen, auch Männer und Frauen des öfteren in Umarmung liegen, was sonst bei den Lengua nie beobachtet werden kann. Die Alten sitzen am Feuer und lassen den Biertopf in der Runde gehen, sind jedoch nie so betrunken, daß sie nicht noch tanzen und singen können. Die Initiantin nimmt an diesem Getriebe nicht teil und bleibt die Dauer des Festes über in ihrer Hütte sitzen. Von nun an gilt das Mädchen als heiratsfähig. Freier Geschlechtsverkehr ist nicht gerne gesehen und kommt nur bei den verschiedenen Festen vor, bei denen die Moral stark gelockert ist. Hier lernen sich auch meist die jungen Paare kennen.

Das Wainkya, das Reifest des jungen Mannes unterscheidet sich in verschiedenen Teilen stark vom Yanmana. Zunächst sind vor dem Festplatz Mattenzelte aufgestellt, so daß die Festteilnehmer auch tagsüber von der Sonne geschützt am Platz verweilen können. Diese Vorsicht erscheint geboten, da beim Wainkya keine Unterbrechung des Festablaufes während der Tagesstunden eintritt. Unterhalb dieser Sonnendächer sind die Trommeln (wainkya) aufgestellt, die dem Fest den Namen geben: sie bestehen aus Tontöpfen, die mittels Wasserfüllung abgestimmt sind und über der Öffnung mit Hirschhaut bespannt sind. Die Trommeln werden Tag und Nacht von Männern mit einem Schlegel gerührt. Der auffallendste Rhythmus ist



Beim Wainkya tanzen und agieren nur die Männer und Jünglinge, die Frauen sehen zu.



Die Beschreibung des Festbeginnes ist mir nicht möglich, da ich erst später dazu kam. Die Initianten (es handelte sich um zwei etwa 14jährige Burschen) saßen mit der neuerworbenen Stirnlocke, die mit roter Wolle geknüpft war und in die man einen Federstoß eingebunden hatte, still neben den Trommlern. Außer dieser Locke, die das Zeichen der Mannbarkeit ist, schmückte sie noch Gesichts- und Oberkörperbemalung und die neue Decke. Die Teilnehmer am Feste hatten rote Gesichtsbemalung und vollen Schmuck. Die Waffen waren bereits in Verwahrung der Frauen (geschieht immer bei Festen, bei denen getrunken wird, um ernstliche Verletzungen bei Streitigkeiten zu verhindern). Bei Tag und Nacht wurden — ohne daß eine bestimmte Reihenfolge eingehalten schien — folgende Tänze und Spiele aufgeführt:

1. Ein „Schlangentanz“ der Männer. Etwa 20 Männer bewegen sich im Gänsemarsch hinter dem Anführer herlaufend in Schlangenlinie um den Festplatz. Sie hüpfen in einem Stepschritt nach dem Rhythmus der Trommeln und schwingen Rasseln kreisförmig, so daß ein anschwellendes und wieder ersterbendes Rauschen erklingt.

2. Ein „Contretanz“ der Männer. Zwei Reihen von Männern stehen einander zugewendet, rücken mit starkem Schwingen der Schultern gegeneinander vor und tanzen wieder nach rückwärts. Der Rhythmus, zunächst langsam, wird immer schneller, bis die Männer ganz außer Atem sind.

3. „Kreistanz“ der Männer. Die Männer laufen gegen den Uhrzeiger in einem Kreis, singen dazu und übernehmen den Trommelrhythmus mit den Rasseln. Zuschauer und Trommler singen mit, während der Zauberdoktor im gleichen Rhythmus die Rassel schwingt und einzelne laute Schreie von sich gibt. Er steht in der Mitte des Kreises, mit Rassel in der Linken und Straußfedernstab in der Rechten.

4. Ringkampf der Männer und Jünglinge. Dieser spielt sich ähnlich ab, wie beim Yanmana, nur daß sich auch Männer am Kampf beteiligen.

5. Der von Grubb beschriebene „Maning“ wurde noch in der gleichen Form getanzt. (Bemerkt wird, daß die als Text angegebenen Worte in ähnlicher Form bei allen Gesängen verwendet werden. Daß „he-e-ni oder he-a-ini“ der Lengua entspricht etwa dem „tra-la-la“ des deutschen Liedes.) Alle diese Tänze und Spiele dürften magischen Inhalt haben, dessen nähere Bedeutung von den Leuten nicht mitgeteilt werden wollte.

Das beschriebene Fest dauerte vier Tage. In früheren Zeiten sollen sich Wainkya-Feste bis zu sechs Wochen ausgedehnt haben. Der Initiant sitzt während der Zeit des Festes bei den Trommeln und beteiligt sich nicht am Tanz. Er erhält Essen, darf aber keinen Alkohol zu sich nehmen.

Zum Fest erhält er die gewöhnlich von der Mutter gewebte Decke. Früher mußte er seine Hauptwaffe den Bogen selbst herstellen. Am Beginn des Festes scheinen auch Mutproben von den Knaben verlangt zu werden (allein nachts im Walde sitzen usw.).

f) Verlobung und Heirat. Ein junger Mann heiratet nicht innerhalb der eigenen Gruppe. Jedoch wird diese Gruppenexogamie heute zumindestens nicht unbedingt eingehalten. Die Verlobung vollzieht sich formlos. Der Mann, der das Mädchen bereits kennt, gewöhnlich auch schon Geschlechtsverkehr gepflogen hat, bringt den Eltern des Mädchens Jagdbeute, heute auch Geschenke, wie ein Messer u. dgl. m. Die Wahl erfolgt durch gegenseitiges Einverständnis der beiden Brautleute, die dann der Mutter der Braut, hernach deren Vater davon Mitteilung machen. Nach einigen Wochen wird die Heirat — heute ohne Festlichkeit — vollzogen, indem der Mann nunmehr zur Gruppe der Frau übersiedelt. In



früheren Zeiten gab es Hochzeitsfeste. Sie waren aber schon im Jahre 1892, als Grubb bei den Lengua lebte, nicht mehr gebräuchlich. Der genannte Autor machte selbst ein einziges Hochzeitsfest mit und bemerkt, daß in dieser Zeit Männer unter 25 Jahren kein solches Fest mehr miterlebt hätten, so daß diese Sitte in den siebziger Jahren ausgestorben sein muß. Das Fest war ähnlich dem (im späteren geschilderten) „Keaya“, wobei ein vorgeschützter zeremonieller Brautraub durch den Bräutigam hinzukam. Zu bestimmtem Zeitpunkt rannte er mit der Braut fort und versteckte sich mit ihr außerhalb des Lagers. Eine Gruppe von jungen Männern verfolgte dann das Paar, gab aber vor, es nicht gefunden zu haben. Hierauf kehrte das Paar zurück, behauptete, ermüdet zu sein und wurde von den Frauen mit Wasser zur Kühlung und Reinigung bespritzt.

g) Die Ehen sind — mit ganz seltenen Ausnahmen — monogam. Mir sind nur zwei Fälle bekannt, in denen ein Mann zwei Frauen hatte; sie betrafen einen alten Häuptling und einen alten Zauberarzt. Häuptlinge wechseln auch nicht die Gruppe bei ihrer Verheiratung, sondern bleiben bei der eigenen Elterngruppe. Die Ehen selbst sind meist sehr dauerhaft. Frauen und auch Männer, die öfters ihre Ehegatten verlassen und neuerlich geheiratet haben, stehen in schlechtem Rufe. Die eheliche Treue wird beiderseits gewahrt.

Verläßt ein Mann seine Frau, die schwanger ist oder einen Säugling hat, wird das Kind getötet. Kinder, die schon laufen, werden geschont. Früher war es Sitte, sehr junge Männer mit älteren Frauen und junge Mädchen mit älteren Männern zu verheiraten, um die Unerfahrenheit des einen Ehepartners auszugleichen.

h) Über geschlechtliche Enthaltsamkeit wurde mir vom Zauberarzt „Pucu“ (= groß in Guarani) erzählt, die Lengua hätten bestimmte Zeiten im Jahr, während derer sie nicht kohabitieren dürften. Sie dauere ungefähr drei Monate und begänne zur Zeit, wenn die Pleiaden am Himmel zu sehen seien (Frühlingsbeginn). Dann gäbe es auch Onanierinstrumente für die Männer, die aus einem starken Stück Bambusrohr verfertigt seien. Ich erwähne diese Erzählung mit dem Bemerkten, daß ich niemals ein solches Instrument zu Gesicht bekam und auch von keinem anderen Gewährsmann eine Bestätigung dieser Erzählung erhielt. Dem Erinnern nach sagte mir Alarcon, diese Erzählung auch einmal vernommen zu haben. Eine Berechtigung für dieses Verbot könnte man darin vermuten, daß hierdurch das Vorhandensein hochschwangerer Frauen oder neugeborener Kinder während der Zeit, in der die Erfordernisse der Jagd die größte Beweglichkeit der Gruppe verlangen, verhindert wäre.

Nach der Geburt eines Kindes wird eine Enthaltsamkeitspause eingehalten, die gewöhnlich dauert, bis das Kind zu laufen beginnt.

Aphrodisiaca sind bekannt. Der Absud einer Wurzel wird zuweilen von alten Frauen oder Zauberärzten verabfolgt. Ein Paraguayer, der dieses Rezept befolgte, äußerte sich positiv über die Wirkung der Droge.

Im allgemeinen sind die sexuellen Bedürfnisse der Männer, wie der Frauen — zumindest im Vergleich zu den Paraguayern — auffallend gering. Ein etwa 30 Jahre alter Mann eröffnete mir einstens, daß er zwei bis dreimal innerhalb einer Menstruationsperiode den Koitus vollziehe.

Geschlechtskrankheiten sind äußerst selten. Gonorrhöe ist scheinbar nicht bekannt. Schanker wird ausgebrannt. Weitere Folgen der Siphilis scheinen nicht aufzutreten.

Der Geschlechtsverkehr mit Stammesfremden wird ungern gesehen. Meist entfernen sich Lenguafrauen, die mit Fremden in Verkehr stehen, vom Stamm. Es gab einige Frauen, die als Gefährtinnen paraguayischer

Arbeiter mit diesen lebten. Will ein Fremder mit einem im Stamme lebenden Lengua mädchen verkehren, muß er die Erlaubnis zunächst beim Kaziken einholen und sich dann erst mit der Mutter des Mädchens ins Benehmen setzen.

i) Gleichgeschlechtliche Handlungen konnte ich weder beobachten noch in Erfahrung bringen. Von verschiedenen Gewährsleuten wurde mir versichert, daß Homosexualität unter ihrem Volke nicht anzutreffen sei und als so erniedrigend gelte, daß niemand dergleichen tue. Ein Weißer, dessen homosexuelle Veranlagung mir bekannt war, lebte etwa 2 Jahre im Lengua-Gebiet. Dieser berichtete mir, daß sich Burschen und junge Männer auf gleichgeschlechtliche Handlungen wohl einließen, sie aber als durchaus lächerlich empfanden.

Für abnormal gilt sogar, wenn der Koitus nicht in der gewöhnlichen Rückenlage durchgeführt wird. Onanistische Handlungen scheinen unter den Jungen nicht üblich zu sein. Über derlei Handlungen der Männer während der Enthaltsamkeitsperiode wurde bereits berichtet.

j) Unverehelichte Männer kommen vor. Die Frauenzahl ist bei den Lengua, wie bei den meisten Indianerstämmen geringer. Unfruchtbare Frauen werden von ihren Gatten oft verlassen und geben sich dann verschiedenen Männern hin. Innerhalb der Stammesorganisation war ein einziger solcher Fall feststellbar; hingegen lebten zwei andere Lengua-frauen getrennt vom Stamm als ausgesprochene Prostituierte der paraguayischen Holzfäller.

Ehescheidung ist selten und geschieht formlos, indem der Mann die Frau verläßt und zur eigenen Sippe zurückkehrt.

Uneheliche Kinder werden bei der Geburt getötet. Abtreibungen kommen vor. Hierzu wird das Dekokt einer Wurzel eingenommen, die sehr giftig zu sein scheint und mit Vorsicht dosiert werden muß. Hervorrufen eines Abortus durch Körpermassage ist auch bekannt.

k) Beim Tode des Ehegatten schneiden sich Mann und Frau die Haare kurz. Frauen reiben sich mit Asche ein und halten Totenklage. Einen Monat lang sind die nächsten Angehörigen des Verstorbenen „unrein“, sie halten sich abseits von der Gruppe, essen nicht mit anderen aus einem Topf, berühren nichts, was anderen gehört. Nach etwa einem Monat wird angenommen, daß der Tote, der in dieser Zeit als Geist in der Nähe des Sterbeplatzes umherstreicht, seinen Einfluß auf die Hinterbliebenen verloren hat. Früher wurde zu diesem Zeitpunkt ein Totenfest abgehalten, in dem die Hinterbliebenen getröstet und wieder in die Gemeinschaft aufgenommen wurden (Keaya tazlesiateme, siehe kultische Bräuche).

Jüngere Witwen und Witwer heiraten bald nach dem Tode des Ehegatten.

Das Altern von Mann und Frau erfolgt spät. Männer mit weißen oder grauen Haaren dürften wesentlich über 70 Jahre alt sein. Leute, die nicht mehr imstande sind, die Jahreswanderungen mitzumachen, verschwinden. Klare Auskunft ist darüber nicht zu bekommen. Allem Anschein nach werden sie bei den Lengua nicht erschlagen, sondern zurückgelassen; möglicherweise betäubt man sie durch Keulenschläge oder andere Mittel. Einmal fanden wir auf einem Ritt eine alte Frau, die noch lebte, aber völlig verstört schien. Sie wies keinerlei Verletzungen am Körper auf und lehnte Wasser und Nahrung ab. Sie war anscheinend schon einige Tage verlassen. Wir lagerten in ihrer Nähe. Während der Nacht starb sie, ohne einen Laut von sich zu geben. Bei sich hatte sie nichts als Lendenschurz und einen Karaguata-Beutel.



## 11. Leben der Gesellschaft, soziale Organisation.

a) In der Siedlungsform sind heute zwei verschiedene Arten zu unterscheiden; zunächst die durch weiße Beeinflussung entstandene Dorfsiedlung von Palmhütten mit naheliegender ständiger Wasserstelle, Bodenbebauung und Viehhaltung in gewissem Umfange. Hierbei handelt es sich vor allem um die Siedlungen, die im Zusammenhange mit der anglikanischen Mission im Süden des Lengua-Gebietes entstanden sind. In solchen Siedlungen lebten in der letzten Zeit meist mehrere Familiengruppen mit je zehn bis dreißig Einzelfamilien.

Ferner besteht die ursprüngliche, nur zeitweilige Siedlung der einzelnen Familiengruppe. Chachohütten und Windschirmzelte stehen meist in einer Reihe, manchmal in einem Halbkreis oder Bogen, die sich nach rückwärts an eine schützende Waldtrift oder Palmkulisse schmiegen. Vorne ist der Platz, auf dem längs der Hütten die Feuerstellen brennen und die verschiedenen Arbeiten verrichtet werden. Eine solche Siedlung besteht aus der Familie des Kaziken, der, wie schon erwähnt, in Vaterfolge bei der Gruppe verbleibt, während die anderen Einzelfamilien aus in der Mutterfolge entstandenen Ehepaaren mit ihren Kindern zusammengesetzt sind. Eine solche Gruppe kann sich auch teilen, wenn beim Tod des Kaziken zwei Söhne die Würde beanspruchen und die Gruppe (wobei die Mutter der Prätendenten eine große Rolle spielt) sich nicht einigen kann. Auch Streitigkeiten innerhalb der Gruppe, die meist von den Frauen ausgehen, können zu einer Abtrennung einiger oder einzelner Familien führen, wobei gewöhnlich ein Mitglied der Kazikenfamilie die Führung dieser dissidenten Gruppe übernimmt.

Von einer gesellschaftlichen Schichtung ist so wenig zu merken, daß sogar die kriegsgefangenen Kinder und Frauen behandelt werden, wie die eigenen Stammesgenossen. Auch den Häuptlingen und Zauberärzten ist in der Gemeinschaft kein anderes Vorrecht eingeräumt, als es den markanteren Mitgliedern der Gruppe zukommt. Dieses Ansehen wird bei Männern durch besondere Jagdgeschicklichkeit aber auch durch rednerische Gewandtheit, bei Frauen durch Klugheit, bei beiden Geschlechtern durch das Alter erreicht. Den Altersklassen nach teilt sich die Gruppe in Junge vor der Reife, Erwachsene und Alte.

b) Die Häuptlingswürde ist, wie bereits erwähnt, in der Vaterfolge erblich. Der sogenannte „Häuptling“ ist nichts anderes als der Familienchef, der über keine unbedingte Autorität verfügt, sondern in seinen Entschlüssen von dem Willen der Gemeinschaft abhängig ist. Hierbei spielt die Ansicht der Frauen eine sehr große Rolle.

Ein Großhäuptling der Lengua ist seit Jahren nicht mehr vorhanden. Der Kazike Manuel erzählte mir, daß es solche einmal gegeben habe und die Würde erblich gewesen sei. Der letzte Großhäuptling sei gestorben, als der Vater Manuels ein kleiner Knabe gewesen sei. Manuel war (1926) etwa 50 Jahre alt, so daß der Tod dieses Häuptlings, wenn man ungefähr 25 Jahre hinzu rechnet, in den fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts erfolgt sein mußte. In späteren Zeiten haben die Lengua nur mehr gemeinschaftliche Kriegshäuptlinge besessen, deren letzter Yahoispuk (Yatespok), gestorben um die Jahrhundertwende, war. Grubb<sup>1)</sup> berichtet, daß vor der Zeit seiner Ankunft (1890) eine tiefeinschneidende Änderung in den Sitten des Lenguavolkes eingetreten sein muß, die zu einer Lockerung der gesamten Stammesorganisation führte und auch verschiedene kultische Sitten verfallen ließ. Es kann angenommen werden, daß sich dieser Prozeß im Anschluß an den Ausfall des Stammeshäuptlingstums ent-

<sup>1)</sup> Grubb, S. 179 u. f.



wickelte, der Hand in Hand mit dem Verschwinden großer Stammeskriege und der hierdurch bedingten straffen Organisation ging. Die Guai-kuru-Stämme, die seinerzeit die Angreifer waren, wurden durch die Kämpfe mit den Weißen gebunden, die in den siebziger und achtziger Jahren geführten Kriege gegen „Kilmik piem“ (Chamakoko), „Kisapang“ (Kaiotugui) und „Kuyuyait“ (Chotiagai = Ashluslay) scheinen nur kleinere Fehden gewesen zu sein, die nicht eine einheitliche organisierte Widerstandskraft benötigten, so daß der Wegfall des äußeren Druckes in Verbindung mit dem Aussterben der Stammeshäuptlingsfamilie diesen Prozeß erklären mag.

Zwischen den heutigen Kleinhäuptlingen gibt es recht oft Eifersüchteleien. Oft hörte ich einen über den anderen abfällige Urteile äußern, die allerdings nie zu Beschimpfungen ausarteten. Es wurden nur die eigenen Verdienste und rechtlichen Ansichten gegenüber den anderen weniger wertvollen Charakteren betont. Die mir bekannten Häuptlinge waren in ihren Ansichten und Handlungen stark vom Zauberarzt (biojozma) und den Matronen des Lagers abhängig.

c) Krieg und Kriegsbräuche. In früherer Zeit hatten die Lengua, wie schon erwähnt, einen gemeinsamen Kriegshäuptling. Kriegsgründe waren gegenseitige Überfälle, Raub von Frauen und von Vieh. Der Beschluß, einen Krieg zu beginnen, wurde von den Häuptlingen und angesehenen Männern gefaßt, die aber scheinbar von der Stimmung der Stammesangehörigen ziemlich abhängig waren, da bei keinem der Chaco-Stämme die Befehlsgewalt der Häuptlinge hinreicht, um autoritäre Anordnungen treffen zu können. Die Kundschaft wurde an die Stammesangehörigen durch Boten überbracht, die rotgefärbte Pfeile vorwiesen, wobei der Sammelplatz für die Kriegsteilnehmer bekanntgegeben wurde. Gleichzeitig schickte man die Greise, Frauen, Kinder und das Vieh unter dem Begleitschutz einiger Männer in gesicherte und versteckte Örtlichkeiten.

Das Vortreiben von Erkundungstrupps folgte, wobei die geschicktesten Jäger und Krieger ausgesandt wurden, die durch gestaffelte Verbindungsleute mit der Haupttruppe in Kontakt blieben. Erst auf Grund genauer Erkundung wurde ein Angriff unternommen. Das Vorgehen erfolgte in Einzeltrupps, die angewiesen waren, sich an bestimmten Plätzen zu sammeln. Das letzte Vorgehen erfolgte immer in der Nacht, der Angriff ungefähr eine Stunde vor der Morgendämmerung. Es wurde also immer ein überraschender Überfall versucht, wobei unter den Angriffsteilnehmern die durchzuführenden Aufgaben genau verteilt waren.

Beim Überfall wurden zunächst Pfeilschüsse abgegeben und dann mit den Keulen gestürmt. Von den Feinden wurden die erwachsenen Männer und alten Frauen, die nicht zu fliehen vermochten, erschlagen und nur die jungen Frauen und Kinder geschont. Diese übernahmen Stammesangehörige als Frauen. Die Behandlung der gefangenen Kinder war nicht anders als die der eigenen.

Im Falle eines Angriffs auf das eigene Lager trachteten die Männer, in der Verteidigung so viel Zeit zu gewinnen, daß Frauen und Kinder flüchten konnten und dann ebenfalls in der Dämmerung zu entkommen.

Der Zusammenhalt der Abteilung war nicht so sehr durch die Befehlsgewalt des Abteilungsführers, als durch das jägermäßig richtige Verhalten jedes Einzelnen gegeben. Ich konnte diese taktische Geschicklichkeit nicht im Kampfe, wohl aber in Augenblicken, die von den Indianern als Gefahr eines Zusammenstoßes gewertet wurden, gut beobachten: Im September 1926 hatte ich anläßlich einer Grenzvermessung, die ich an der Südgrenze des Gebietes der „Compañía Internacional de Pro-

ductos“ durchzuführen hatte, mein Lager etwa 180 km westlich des Paraguaystromes neben einem Toldo der Lengua. Da die Hunde der Indianer einen Teil des ausgehängten Trockenfleisches gestohlen und außerdem einige für Lassos bestimmte frische Hautstreifen zernagt hatten, geriet einer meiner paraguayischen Arbeiter in Zorn und schoß einen der Hunde nieder; ein Wortwechsel zwischen dem Paraguayer und einem Indianer, der über das Niederschießen des Hundes empört war, begann derart erregt zu werden, daß ich dazwischen springen mußte, um den Paraguayer am Schießen zu verhindern. Im selben Augenblick sah ich bereits alle Frauen und Kinder der Indianer in den nahen Wald rennen und die Männer, gedeckt hinter Bäumen in einem Viertelkreis unser Lager umstehen. Der ganze Vorgang hatte etwa drei bis vier Minuten gedauert, wobei außer den beiden Streitenden niemand einen lauten Ton von sich gab.

Dieses Beispiel zeigt, wie ein plötzliches Gefahrsignal, der Schuß mit dem nachfolgenden Wortwechsel, sofort und geradezu automatisch die gesamte Indianergruppe das taktische Verhalten zur Abwehr eines Angriffes durchführen ließ.

d) Recht. Ein Großteil der hier aufscheinenden Rechtsnormen ist klarerweise nur funktionelle Auswirkung von dem Indianer nicht zum Bewußtsein kommenden Rechtszuständen.

Das Sachenrecht ergibt bei Zergliederung einen von persönlichen Eigentumsrechten durchbrochenen Kommunismus der Gruppe: das Jagd- und Sammelrevier ist Gruppeneigentum, und deckt sich mit dem Wanderbereich der Gruppe. Die Beute gehört nicht dem Jäger und Sammler persönlich, sondern die eingebrachte Gesamtbeute wird an die Lagerinsassen verteilt, wobei der Verteilungsschlüssel nicht gleichmäßig angenommen wird, sondern durch Speiseverbote der Altersklassen, Vergünstigungen oder Benachteiligungen (Alte, Schwangere, stillende Mütter, Trauernde) sich verschiebt. So erhalten die alten alleinstehenden Frauen gewöhnlich nur die Eingeweide der Jagdbeute.

Gemeinsames Eigentum ist auch die Ernte der Felder — ein Grund des langsamen Fortschrittes im Bodenbau, da die Fleißigen die sich abmühen, einen Ertrag zu erzielen, mit den Faulen, die gar keine Hilfe leisten, teilen müssen. Gemeinsam sind ferner die Ergebnisse der Viehzucht (Wolle, Häute und Fleisch) und alle Gegenstände des allgemeinen Gebrauchs, wie Kanus, Baumtröge u. dgl.

Persönliches Eigentum sind Waffen, Bekleidung, Schmuck, Tragnetze, Beile, Messer und sonstiges Werkzeug.

Eigentum der Einzelfamilie sind Kochtöpfe, Eß- und Trinkgeschirr, Fellmatten und Windschirme.

Berbung kommt kaum in Frage, da alle Gegenstände, die der Tote gebrauchte, vernichtet, oder als Grabbeigaben verwendet werden. Ausnahmen bilden heute Eisenwerkzeuge, die die Hinterbliebenen weiter gebrauchen, ohne daß eine ausdrückliche Feststellung des nunmehrigen Eigentümers erfolgt. Auch werden meist Veränderungen an den Stücken vorgenommen. Beile erhalten einen neuen Schaft, Messer gestaltet man zu Sägen um oder man ändert die Griffe.

Die Erbfolge der Häuptlingsschaft ist klar bezeichnet; der älteste Sohn wird Nachfolger.

Das Rechtsempfinden im Tauschverkehr ist sehr entwickelt. Trotz der vielen schlechten Erfahrungen mit Weißen hält der Lengua eingegangene Verpflichtungen ein. Es kann vorkommen, daß ein Mann etwas herbeibringt, das er Monate vorher zugesagt und auf das man längst vergaß. Zuweilen sind derartige Verpflichtungen nicht der realen Wirklich-



keit entsprechend, sondern im Traum eingegangen worden; nachdem aber Träume dem Wachstadium in der Bewertung äquivalent sind, entsteht hierdurch im generellen jenes metalogische Verhältnis zwischen Mensch und Mensch, dem besonders Weiße mit ihrer rationalen Einstellung und dem daraus folgenden Mangel an intuitivem Einfühlungsvermögen nicht folgen können.

Die Begriffe von „gut“ und „schlecht“, von Rechtlichkeit und Vergehen oder Verbrechen sind den Chaco-Indianern mit geringen Unterschieden gemeinsam. Als Mord wird die beabsichtigte Tötung eines erwachsenen Stammesgenossen gewertet. Kindestötung ist kein Mord. Der Mörder wird mit dem Tode bestraft. Das Urteil wird in einer aus den angesehenen Männern bestehenden Versammlung gefällt, wobei der Delinquent sich persönlich verantworten kann. Ist der Beschluß, das Todesurteil zu vollziehen, endgültig feststehend, wird ein Scheiterhaufen errichtet. Der Delinquent erhält einen Rauschtrank (Alcorobenbier mit dem Saft einer Pflanze vermischt, die ein stark berauschendes Gift enthält) und wird von dazu bestimmten Männern erschlagen. Der Leichnam wird auf dem vorbereiteten Scheiterhaufen verbrannt, die Asche verstreut. In der Zeit meines Aufenthaltes ist niemand als Mörder hingerichtet worden. Einige Zeit vorher soll ein Mann, der zwei Stammesgenossen, einen aus dem Hinterhalt, ermordet hatte, diese Strafe erlitten haben. Der Fall wurde mir als seit vielen Jahren einzig dastehend bezeichnet.

Diebstahl kommt selten vor. Der Dieb wird verhalten, die gestohlenen Gegenstände zurückzustellen oder zu ersetzen. Zuweilen scheint er auch geprügelt zu werden. Hat ein Indianer die Neigung zum Diebstahl, kommt er in solchen Verruf unter seinen Stammesgenossen, daß diese auch den befreundeten Weißen darauf aufmerksam machen und warnen.

In welcher Form Vergehen gegen Speiseverbote, gegen die Geschlechtsitten oder sonstigen festen Bräuche bestraft werden, ist unklar, da die Auskünfte nicht einheitlich waren. Die Missetäter scheinen zuweilen verprügelt zu werden, zuweilen auch zu Bußen verhalten zu werden. Fälle sexueller Gewaltanwendung sind unter den Indianern unbekannt. Vergewaltigungen von Indianermädchen durch Weiße sind meist der Hauptgrund aller Streitigkeiten und Mißhelligkeiten zwischen diesen.

Die soziale Ordnung ist im allgemeinen matriloal, mit Stammesendogamie und Gruppenexogamie. Letztere wird nicht unbedingt eingehalten, da heute zuweilen auch Heiraten innerhalb der Gruppe vorkommen. Das unbedingte Heiratsverbot ist auf Geschwister, Eltern und die Geschwister der Mutter beschränkt. Die Bezeichnung für die Verwandtschaftsgrade der mütterlichen und väterlichen Seite ist verschieden (apai = Mutterbruder, eha = Vaterbruder) wobei als echte Verwandte die mütterlichen gelten. Der Fraueneinfluß ist nicht so ausgesprochen wie bei den Choroti und Chamakoko, trotzdem aber sehr stark. Bei den Gruppen wird die Stellungnahme der älteren Frauen ebenso gehört, wie die der angesehenen Männer. Die Brautwahl erfolgt mit Einverständnis des Mädchens durch den Mann, wobei gewöhnlich bei der Mutter der Braut angehalten wird. Wünscht ein Stammesfremder (Weißer) ein stammesangehöriges Mädchen als Frau oder Gefährtin, muß er beim Kaziken anfragen. Kriegsgefangene Frauen anderer Stämme blieben bei der Gruppe des Mannes, dem sie zugesprochen wurden. Solche Frauen wurden zumeist von unverheirateten Männern infolge des herrschenden Frauenmangels übernommen.

e) Die kultischen Feste, die noch abgehalten werden, sind Jahreszeitenfeste und Initiationsfeste. Das früher gehaltene Hochzeitsfest ist ausgestorben, vom Totenfest haben sich nur Teile erhalten. Allen Feier-



lichkeiten sind Musik mit Trommeln, Kürbis- oder Stabrasseln, Gesänge ohne Text, Tänze und Berausung der Männer mit Algorobenbier eigentümlich.

Die Jahreszeitenfeste (keaya) werden immer erst gehalten bis die Algorobenschoten genügend groß sind, um für das Ansetzen des Bieres verwertet werden zu können.

Die benachbarten Gruppen werden zum Fest eingeladen. Die Vorbereitungen dauern einige Tage, um genügend Speisevorrat und Getränke für alle Gäste aufzubringen. Außerdem erfolgt eine Reinigung des Festplatzes. Im Laufe des Tages vor Festanbruch treffen die Gäste ein. Den Ankommenden laufen die Burschen und Mädchen entgegen und führen sie unter allgemeiner Fröhlichkeit ins Lager, wo die Alten die Gäste sitzend erwarten. Im Laufe des Nachmittags wird Festtracht und Bemalung angelegt.

Knapp vor Sonnenuntergang tritt etwa ein Dutzend jüngerer Männer in einem Kreis an, das Fest beginnt. Genau beim Verschwinden der Sonnenscheibe hebt das Rasselschwingen an. Der Männerkreis bewegt sich in einem ziemlich langsamen Gleichschritt gegen den Uhrzeiger und intoniert den ersten Gesang. Rasselmusik und Gesang müssen nun ununterbrochen bis zum Sonnenaufgang fort dauern, so daß die Sänger im Laufe der Nacht ständig ausgetauscht werden.

Das fertiggestellte Essen wird nun von den Frauen längs der Hütten auf ausgelegten Häuten angerichtet. Der Sängerkreis erhält Zuzug, so daß nun zwanzig, auch dreißig Männer teilnehmen. Nun tritt der Vortänzer, gewöhnlich der Zauberarzt, mit einem Helfer in die Mitte des Kreises. Der Rhythmus wird rascher. Die Vortänzer führen in der Mitte des Kreises verschiedene Figuren auf, die unverkennbar stilisierte Bewegungen von Jagdtieren darstellen (besonders auffallend war eine Figur, die das Gebaren zweier Straußenmännchen wiedergab). Hierbei schwingen die Vortänzer die Rassel in der Linken, einen Federstab in der Rechten. Die Zahl dieser Figuren ist verschieden und scheint von der Erfindungsgabe oder den besonderen Jagdwünschen des Vortänzers abzuhängen. Ein Zauberarzt bestätigte mir den Sinn dieser Tiertänze als Jagdzauber.

Nach der Beendigung dieses Tanzes gibt der Vortänzer ein Zeichen, auf das sich der Kreis löst und sich zu einem Keil hinter dem Vortänzer als Spitze formt. Diese Keilformation wird während des nunmehrigen Tanzes bei all ihren Bewegungen streng eingehalten. Der Keil kreist einige Male um die mit Speisen beladenen Häute und Matten, dann springt der Vortänzer, hinter ihm der Keil, über die Speisen, das Kreisen wiederholt sich und ein neuerlicher Sprung, diesmal von der entgegengesetzten Seite, wird durchgeführt. Ein orkanartiges Rasselschwingen beschließt den Tanz, der einen Segen der Mahlzeit bedeutet. Das Rasselschwingen ist Signal für die Austeilung des Essens. Während ein Teil der Tänzer wieder die Kreisformation annimmt und den Gesang fortsetzt, beginnt das Mahl. Die älteren Männer sitzen an den Feuern und erhalten Algorobenbier von den Frauen kredenzt.

Im Verlauf des Festes werden noch verschiedene andere Tänze durchgeführt, die den bei den Weihefesten beschriebenen gleichen.

Im Laufe der Nacht werden noch öfters Speisen, Wasser für die Jungen und Frauen, sowie brennende Pfeifen herumgereicht, während die Älteren dem Bier zusprechen. Die Betrunketheit der Alten geht nie soweit, daß sie nicht mehr am Tanze teilnehmen können, da eine solche Unfähigkeit als ausgesprochene Schande gilt.

Grubb beschreibt noch einen Tanz, der zu seiner Zeit „Maning“ hieß, und der im Text des Begleitgesanges außer dem üblichen „he-e-ni“ usw.

noch das Wort „hiuerkla“ (im Ashluslay = Mond) enthielt<sup>1)</sup>. Die Form des Tanzes hat sich kaum verändert, nur ist das genannte Wort bereits verschwunden. Die Melodie wird im weiteren (unter Musik) gebracht. Der vom genannten Autor „kawasheut“ bezeichnete Tanz ist in seiner heutigen Form bereits beim Yanmana-Fest beschrieben.

Mit Sonnenaufgang endet der Gesang und die Teilnehmer suchen ein schattiges Plätzchen, um den Tag über zu schlafen. Meist setzt sich das Fest durch zwei bis drei Nächte fort. Am Ende der letzten Festnacht verlassen die Gäste sofort das Lager — ein weiteres Verbleiben wäre gegen die Etikette — und beziehen gewöhnlich bald nach dem Außersichtkommen des Lagers eine Ruhestelle, um sich auszuschlafen.

Diesem Fest liegt, je nach der Zeit, in der es abgehalten wird, die Bitte um Jagderfolg oder der Dank für gute Jagd und gute Ernte zugrunde. Außerdem ist es das eigentliche Unterhaltungsfest der Lengua.

Von kultischen Gebräuchen bei den Reife feiern wurde bereits berichtet. Irgendwelche Beschneidungen sind nicht bekannt.

Die Sterbebräuche gehen in folgender Weise vor sich: Da der Tod — ausgenommen bei sichtbaren Verletzungen — Ergebnis der Einwirkung eines Geistes (Kilikhama) oder der Zaubervirkung eines Zauberers ist, wird, wenn alle Bemühungen einer Heilung nicht mehr fruchteten, der Zauberarzt beigezogen, um den Sitz der Todesursache im Körper festzustellen. Dies ist auch für die Durchführung der weiteren Riten wichtig. Wenn angenommen wird, daß der Sterbende die Nacht nicht überlebt, wird er aus der Hütte getragen, außerhalb des Lagers hingelegt und meist mit einer Matte bedeckt. Der Sterbende wird bereits als tot behandelt, mag er auch bei vollem Bewußtsein sein. Die Lagerinsassen bereiten den Aufbruch vor, um das Lager vor Tagesende zu verlassen. Es bleiben nur einige Männer zurück, die das Begräbnis durchzuführen haben. Wenn die Sonne knapp über dem Horizont steht, wird der Leichnam (der auch noch leben kann) von zwei Männern in seine Decke gehüllt und mit dem Angesicht zur Erde gelegt. Dann wird er an eine darübergerlegte Stange angebunden. So wird der Körper zur Begräbnisstelle getragen, die gewöhnlich knapp innerhalb der Waldgrenze oder zwischen dichtem Buschwerk ausgewählt wird. Die Grube wird schnellstens angelegt, etwa 1,20 bis 1,50 m tief und etwa 80 cm breit. Bevor der Leichnam beigesetzt wird, soll er seitwärts unter den Rippen aufgeschnitten werden, wobei in diese Wunde kleine Steinchen oder Tonkugeln, eine Gürteltierklaue, Hundeknöchelchen und einige Termiten eingelegt und der Schnitt wieder zugeedrückt werden soll. Dann wird der Leichnam sitzend beigesetzt, das Gesicht gegen Westen. Je nach der vom Zauberarzt bezeichneten Stelle, in der das Todesübel saß, wird dem Toten der Schädel eingeschlagen oder erhält er Pfeilschüsse in die Brust. Manchmal wird auch ein spitzer Pfahl durch die Brust getrieben, so daß der Körper gleichzeitig dadurch an die Grabwand angenagelt wird, oder es werden ihm Arme und Beine gebrochen.

Immer trägt einer, der am Begräbnis teilnehmenden Männer ein Bündel von Pflanzen und Blättern verschiedener Sträucher. Das Grab wird zugeschüttet, die mitgebrachten Kräuter werden daraufgelegt und die Teilnehmer stellen sich rund um die Stätte. Hierbei scheinen rituelle Worte gesprochen zu werden. Dann legt man Blätter von den mitgebrachten Pflanzen auf ein brennendes Holzschiet, wobei der sich entwickelnde Rauch von den Anwesenden eingeatmet wird. Man bedeckt das Grab mit abgeschnittenem Dornestrüpp. Dann entfernen sich die Teilnehmer schnellstens von der Grabstätte. Die Zeremonie muß vor Ende der Däm-

<sup>1)</sup> Grubb, S. 185.



merung beendet sein. Das Lager wird angezündet, die dem Toten gehörigen Gegenstände zerbricht man oder wirft sie ins Feuer und dann eilen die Männer der Gruppe nach, die inzwischen ein neues Lager errichtet hat. Dort sitzen die Angehörigen des Toten abseits, klagen und weinen die ganze Nacht hindurch. Witwer oder Witwe haben sich die Haare geschnitten, das Gesicht mit Asche und Holzkohle eingerieben und bemalt. Frauen sind in ihren Schmerzkundgebungen sehr heftig, werfen sich auf die Erde und schlagen sich die Brüste.

Für die Begräbnisteilnehmer stehen Töpfe mit heißem Wasser im Lager bereit. Von diesem trinken sie ein wenig und waschen sich völlig damit ab. Außerdem wird Palosantoholz, das beim Verbrennen einem dem Weihrauch ähnlichen Rauch erzeugt, angezündet und rund um das



Abb. 19. Ältere Grabstelle (wahrscheinlich Lengua).

Lager geräuchert. Ferner wird während der nun folgenden Nächte der Totengeist durch Gesang und Rassellärm (*keaya tazlesiatemé*) am Herankommen gehindert. Die Hinterbliebenen leben einen Monat etwas abseits vom Lager, essen allein und nehmen keine Speise aus dem gemeinschaftlichen Topf. Nach einem Monat erfolgt eine Reinigungszeremonie der Hinterbliebenen. Diese warten vor ihrer abseits gelegenen Hütte, werden dann zum Lagerfeuer geholt und mit heißem Wasser gereinigt; Männer und Frauen umtanzen sie im Kreis mit Gesang und Rasselschwingen. Früher verkleideten sich bei dieser Gelegenheit Knaben als „Käfer“<sup>1)</sup>, surrten zwischen den Teilnehmern herum und brachten eine fröhliche Note in die Handlung.

Übersichtlich läßt sich feststellen, daß gerade die Totenbräuche den Schilderungen früherer Zeiten gegenüber nur geringe Änderungen erlitten haben, wie vor allem die ausführliche Beschreibung Grubbs (er widmet den Begräbnisriten ein ganzes Kapitel) aufzeigt. Jede einzelne rituelle Handlung ist von der ungeheuren Angst vor der Gefährlichkeit des Totengeistes dik-

<sup>1)</sup> Grubb, S. 169.



tiert. Lagerverlegung, Unkenntlichmachung des dem Toten noch bekannten Platzes und Weges, Körperverstümmelung des Toten, Waschungen, Räuchern, Rassellärm und Gesang, Verbot der Namensnennung, Isolierung der Nächststehenden, — kurz, jede Methode der Sicherung wird angewendet. Eine zweite Komponente bildet das Bestreben, dem Toten in seinen Jenseitsgefahren beizustehen. Die Verstümmelung der Körperstellen, in welchen das Übel, also der fremde Zauber saß, schädigt auch diese böse Macht, ebenso die Insertion magischer Gegenstände in den Leichnam. Diese Operation, die ich nie beobachten konnte, wurde mir später vom Kaziken Manuel bestätigt. Er gab an: „Die Steinchen sind aus der Kürbissrassel des Toten, aber man gibt auch eine Gewehrkugel.“ Von der Gürteltierkralle sagte er nichts, Hundeknochen und Termiten (Krieger)



Abb. 20. Frauengrab. Der Grabstock entging der Zerstörung.

bestätigte er. Soweit ich ihn verstand, scheinen die Eigenschaften dieser Tiere, Findigkeit und nächtlicher Kampfesmut eine magische Rolle zu spielen. Unter den später angeführten Mythen finden sich weitere Fingerzeige.

Der Toten wird übrigens trotz dieser Geisterangst des öfteren mit schmerzvoller Liebe gedacht. Wenn ein Freund das Lager besucht, erfährt er vom Tode eines Gruppenangehörigen dadurch, daß die nächsten Hinterbliebenen in Klagen ausbrechen. Öfters hört man auch in der Nacht im Lager irgendeine Frau ihren längst verstorbenen Gatten oder Sohn beweinen. Solche Klagen werden als selbstverständlich empfunden und niemand nimmt hierzu Stellung. Nach einiger Zeit endet die Klage ebenso plötzlich wie sie begann.

Bei der Beisetzung von Kindern wird ohne die vielen Sicherheitsvorkehrungen verfahren. Das Kind ist auch im Jenseits schwach und klein und gefährdet daher die Überlebenden nicht. Es wird in einer kleinen Grube begraben, die hernach mit Dornengezweig bedeckt wird. Getötete Säuglinge verbrannte man früher meist und verstreute die Asche. Diese Sitte konnte ich nur bei den Kaiotuguí als bestehend feststellen. Die Toten-

klage hängt stark von der Liebe ab, mit der die Mutter am verstorbenen Kind hing. Ich sah untröstliche Frauen, die Nächte lang weinten und andere die die Angelegenheit mit wenigen Stunden Jammers für erledigt betrachteten.

h) In den gesellschaftlichen Umgangsformen ist eine ausgesprochene Genauigkeit festzustellen, die sich nur bei vorgeschrittenem Festgetriebe lockert. Gegen die gute Sitte ist es, einem andern in die Rede zu fallen. Alkoholisiert zeigt der Indianer allerdings sein großes Bedürfnis nach Mitteilung, das er sonst reichlich unterdrückt, derart, daß sich auch die alten Männer gegenseitig und gleichzeitig ihre aufregendsten Erlebnisse mit großem Stimm Aufwand erzählen, ohne auf den andern zu hören.

Worte oder Gesten für Begrüßung und Abschied sind unbekannt. Ein Gast nähert sich schweigend dem Lager auf etwa 50 m, legt seine Waffen auf die Erde und wartet, bis er von einem jüngeren Mann eingeholt wird. An der Feuerstelle setzt er sich schweigend neben den Lagerältesten und raucht von der angebotenen Pfeife. Dann erst beginnt die Konversation, wobei jeder fragende Satz des einen vom andern vollständig wiederholt wird. Kommt mehrfacher Besuch, so geht ihm die gleiche Anzahl von Männern und Frauen entgegen; letztere übernehmen die Waffen, wonach die Gäste zu den Sitzplätzen auf Häuten geführt werden.

Spucken ist üblich. Winde in Anwesenheit Fremder zu lassen ist unschicklich. Lautes Rülpsen stört nicht. Jede Art von Notdurft wird im Verborgenen verrichtet, meist im Busch. Hierzu bestimmte Plätze oder Latrinen sind unbekannt. Ob die Lengua aus magischen Gründen die Exkreme vergraben, war nicht festzustellen. Auffallend war aber die Reinlichkeit der Lagerumgebung im Gegensatz zu den Lagern der Kaiotugui, die trotz der sanitären Tätigkeit der koprophagischen Hunde ständig von einer übelriechenden Zone umgeben waren.

Im Zeigen erotischer Beziehungen legen sich die Lengua äußerste Zurückhaltung auf. Außer bei Festen sieht man nie Paare miteinander beschäftigt.

Im Zusammenleben des Lagers ist Streit, auch zwischen Frauen, sehr selten; kommt es zu einem solchen, ist die Gleichgültigkeit aller Zusehenden auffallender als die Auseinandersetzung. Zuweilen kommt es zu duellartigen Entwicklungen eines Streites. Geraten Männer aneinander, so verstecken die Frauen alle gefährlichen Waffen. Dieselbe Vorsicht wird auch bei Festen geübt.

Mit Gier essen oder trinken ist unschicklich.

Neugieriges Fragen ist unbekannt, wie auch die Beantwortung solcher sehr ungern erfolgt. Planmäßiges Ausfragen ergibt selten richtige Resultate, da zur anezogenen Zurückhaltung Mißtrauen und Unlust zur Konzentration hinzutritt und bewußt falsche Auskünfte gegeben werden. Erst wenn ein Vertrauensverhältnis hergestellt ist, gibt der Lengua willig — und sogar mit dem Bestreben, alle Wünsche des Fragers bestens zu erfüllen, Auskünfte.

## 12. Geistige Kultur.

a) Religion. Über den Hochgottglauben der Lengua berichten Grubb und Alarcón, auch Hawtrey und Coryn. Nach diesen Quellen wird ein Erdenschöpfer angenommen, der in mystischer Form eines Käfers oder Skarabäus zunächst die Welt schuf, sie dann mit mächtigen (körperhaften) Wesen erfüllte. Dann hätte der Käfergott Mann und Frau aus Erde geschaffen aber beide zusammengewachsen gelassen. Auf die Bitte des Doppelmenschen sei eine Trennung vollzogen worden, um den Verfolgungen der bösen Mächte besser begegnen zu können. Diese mächtigen



feindlichen Wesen hätten später ihren Körper verloren. Seither habe sich der Gott um die Welt nicht mehr gekümmert.

Rückfragen über diesen Mythos ergaben nach negativen Antworten auch zwei positive. Die beiden Gewährsmänner hießen Mitapucu und Mitapona (Guarani-Namen, die sie als Arbeiter führten). Da beide sehr gut Guarani sprachen, wurde die Unterhaltung in dieser Sprache geführt. Diese zwei intelligenten Männer von etwa 30 Jahren eröffneten mir auf die Bitte, zu erzählen, was sie über Gott wußten, und was ihnen von den alten Leuten erzählt worden sei, folgendes: „Gott (tupa) ist. Er war wie ein leuchtender Käfer. Er war Sonne. Von ihm stammen die Kilikhama. Die Kilikhama hatten Fleisch und Blut. Dann waren die Menschen. Der Hund war da. Alles andere ist später (an Tieren). Der Mensch kämpfte gegen die Kilikhama. Der Gott hat den Menschen geholfen. Gott ist weggegangen. Die Kilikhama haben ihr Fleisch verloren. Seither sind sie böse auf den Menschen.“ Ferner: „Gott hilft jetzt nicht den Menschen, man braucht nichts zu tun wegen Gott. Er hilft nicht und er schadet nicht.“

Der Mythos vom zusammengewachsenen Menschenpaar wurde in einem anderen Zusammenhang gebracht: Die Menschen sind früher nicht gestorben und waren zu zweit zusammengeklebt. Später sind sie gestorben und die Paarmenschen sind auseinandergerissen worden. Dem einen ist Penis und Skrotum aus dem Leib gewachsen. Die Vulva hat ein kleiner Vogel aufgepickt. Deshalb kommt noch immer Menstruationsblut.

Seelenglaube. Nach der Vorstellung des Lengua besitzt der Mensch eine Seele (aphangak). Bei Bewußtsein ist sie im Körper, beim Träumen verläßt sie ihn. Träume sind die Erlebnisse der Seele auf ihren Wanderungen. Der Tod erschreckt die Seele sehr, da er durch Einwirkung böser Geister oder durch Zauber hervorgerufen wird. Dann streicht die Seele einige Zeit (etwa einen Monat oder auch länger) in der Nähe des Sterbeortes umher. In dieser Zeit schädigt sie die Menschen, da sie infolge des Todes rachsüchtig ist. Sie sucht auch die Zauber- oder Geisterkräfte, die den Tod verursachten. Deshalb gibt man dem Toten, bevor noch die Seele den Körper endgültig verläßt, magische Hilfsmittel mit (siehe Begräbnis). Der spätere Verbleib der Seele ist nicht eindeutig bestimmt. Das Seelenland ist ähnlich wie diese Welt. Die Seele verfügt dort über dieselben Eigenschaften, die der tote Mensch hatte; sie tritt dort als Häuptling ein, wenn sie Häuptling im Leben war, sie ist klein oder groß, wie es der Tote eben war. Dort jagt sie und lebt ähnlich, wie im früheren Leben. Dieses Seelenland ist nur von den Lenguaseelen bewohnt. Andere Stämme und Völker kommen in andere Seelenländer. Deshalb ist Mord nur Stammesgenossen gegenüber gefährlich, weil man diese im Jenseits wieder trifft. Kindesmord ist ungefährlich, weil die kleinen Kinder im Jenseits nichts ausrichten können und zu schwach sind. Eine zweite Version lautet: Der Aufenthalt der Totenseelen liegt im Westen, deshalb wird auch der Tote mit dem Blick gegen Westen beigesetzt. Der Weg dieser Seelen ist schwierig. Sie müssen feindliche Stämme passieren. Schließlich kommen sie an einen Ort, wo sich die Vorfahren und Alten der Lengua aufhalten. Dieser Ort hat weiße Häuser.

Manchmal bleiben auch Seelen und irren als Totengeister im Busch umher. Deshalb soll man nie den Namen eines Toten nennen. Da die Totengeister frieren, suchen sie gerne die ihnen vom Leben bekannten Feuerstellen auf. Deshalb wird die Asche verstreut und die Feuerstelle unkenntlich gemacht. Die Totengeister kann man öfters hören — sie murmeln und geben verschiedene Laute von sich — zu sehen sind sie fast nie. Wer einen Totengeist sieht, stirbt.



Die Vorstellung von übereinanderliegenden Welt- und Himmelssphären ist auch den Lengua eigen. In früherer Zeit war der Verkehr zwischen diesen Sphären möglich. Man konnte an einem Tau in den Himmel gelangen. Ein boshafter Fuchsgeist unterbrach diese Verbindung. Heute gelingt es nur sehr gewiegten Zauberärzten, mit Hilfe eines Kanus über die Milchstraße in den Himmel zu gelangen. Über die Anzahl dieser Sphären gibt es keine klare Vorstellung. Sie wechseln zwischen zwei und fünf, weil bei weiterem Fragen Sonne oder Mond in eine eigene Sphäre versetzt werden und ein zweiter Plan unter der Erdoberfläche auch auftreten kann. Auf diesem Gebiet tritt individuelle Spekulation so in den Vordergrund, daß kaum festzustellen ist, was hierbei Traditionsgut darstellt.

Die streifenden Totengeister bilden den Übergang zu den eigentlichen Dämonen, den Kilikhama. Es gibt verschiedenste Arten, die auch verschieden stark gefürchtet sind. Der Großteil aller magischen Tätigkeit des Lengua besteht in Beschwörungen und Schutzmaßnahmen gegen die Bosheit und die ständigen Verfolgungen seitens der Dämonen.

Einer der fürchterlichsten ist der Wassergeist. Er ist von weißer Farbe, lebt in den Flüssen, Lagunen und Sümpfen und schwebt oft über dem Wasser. In der Nacht pfeift er manchmal schrill im Schilf. Er zieht Menschen ins Wasser. Magischen Schutz bietet eine Kopfbinde mit den Federn einer sehr seltenen Reiherart. (Infolge eines weißen Tropenanzuges wäre ich einmal fast das Opfer der panischen Angst geworden, die die Insassen eines am See gelegenen Lagers bei meinem nächtlichen Erscheinen befahl.)

Ein anderer Kilikhama ist äußerst dünn, unendlich groß und langbeinig mit glühenden Augen. Er pflegt sich im Wald umherzutreiben. Manchmal hebt er sich über einen Baumwipfel. Wer ihn zu Gesicht bekommt, stirbt. Seine Stimme ist eine Art von Gemecker. Man hört ihn auch im Unterholz rascheln und stöhnen. Dann ist es am besten, mit angelegter Waffe nach rückwärts zu gehen und, wenn man sich vom Lärm genug weit entfernt hat, in Zickzacksprüngen fortzulaufen.

Ein anderer Kilikhama ist klein, von der Größe eines zehnjährigen Kindes. Auf jeder Seite des Kopfes trägt er ein helles Licht. Seine Arme sind übermäßig lang. Dieser Geist ist übrigens harmloser, er treibt mehr üble Späße, als daß er wirklichen Schaden zufügt. Dieses koboldartige Wesen erinnert stark an den „Duende“, der bei der indianerblütigen Bevölkerung Saltas eine große Rolle spielt.

Ein weiteres Wesen ist dunkel, mit langen Haarzoten, hält sich gerne hinter Termitenhaufen verborgen, ahmt menschliche Stimmen nach, pfeift, macht sich ganz klein und bläst sich auf wie eine Kugel. Es äfft, die Jäger und vergrämt die Jagdtiere.

Ein anderer Kilikhama ist ein großer Dieb. Er treibt sich in der Nähe der Lager umher und läßt herumliegende Gegenstände verschwinden. Er soll sehr klein sein, oft auch die Gestalt eines Käfers oder Insekts annehmen. Ihm wird der Verlust aller verlegten Gegenstände zugeschrieben.

Weitere Geister werden von jedem Indianer, wenn er einmal auftaucht, mit der ihm zur Verfügung stehenden Phantasie, die meist von Traumerlebnissen stark beeinflusst ist, geschildert. In neuerer Zeit wurde auch noch fremdes Gut übernommen; so ist die Vorstellung vom Teufel schneller aufgenommen worden, als die der positiven geistigen Mächte des Christentums. Ebenso konnte das Einsickern paraguayischen Geisterglaubens beobachtet werden. Die dortige Form des Werwolfglaubens, des „Luison“, fand sich auch in den Erzählungen einiger Lengua und Kaiotuguí, wahrscheinlich hervorgerufen durch einen Vorfall, der sich in der Nähe des Ortes Pinasco im Jahre 1924 abspielte, Aufregung unter der weißen Be-

völkerung hervorrief und den Indianern zur Kenntnis kam. (In Paraguay herrscht folgender Glaube: Wenn in einer Familie fünf Brüder oder fünf Schwestern vorhanden sind — ohne andersgeschlechtliche weitere Geschwister — ist eines dieser befähigt, „Luison“ zu werden, d. h. es kann sich in einen besonders großen Hund verwandeln, der Menschen anfällt oder Leichen ausgräbt und frißt. Ein solcher Hund ist daran erkenntlich, daß alle anderen Hunde große Angst zeigen und winselnd davonlaufen oder in bellendem Rudel in weiter Entfernung dem „Luison“ folgen. Tötung oder Verletzung des Hundes trifft auch den menschlichen „Luison“. — Im erwähnten Falle wurde ein verdächtiger Hund erschossen und mit dem ungefähr gleichzeitigen Tode eines im Geruche des „Luison“ stehenden Mannes, der in Puerto Pinasco als Arbeiter tätig war, in Verbindung gebracht.)

Auch die Tiere haben ihren Geist, ebenso manche Bäume. Bei der Jagd ist es daher notwendig, durch entsprechende magische Vorkehrungen die Tiergeister zu versöhnen oder zu täuschen, insbesondere, sie daran zu hindern, eine Verfolgung aufzunehmen, ehe es dem erfolgreichen Jäger gelingt, wieder ins Lager zurückzukehren. Besonders bei der Straußenjagd werden verschiedene Jagdzauber durchgeführt. Ein verbreiteter Brauch ist es, ein rundes Stück Holz von der Größe eines Straußeneies zu bebrüten und an einem geheimen Ort zu vergraben. Dies bringt Jagdglück. Der Zauber erlischt und verkehrt sich ins Gegenteil, wenn dieses „Ei“ von einem anderen gefunden wird.

Zum Jagderfolg ist es notwendig, sich selbst mit einem Knochen des Jagdtieres am linken Arm zu verwunden. Bei Wildschwein und Jaguar wird auffallenderweise an Stelle des Knochens der Span einer bestimmten Holzart verwendet. Es werden auch Wachsfiguren der zu jagenden Tiere hergestellt, mit denen dann eine magische Handlung vorgenommen wird. Das Rezept konnte ich nicht erfahren. Bestimmte Pflanzen scheinen auch in magischer Bindung zu bestimmten Tieren zu stehen. Blätter dieser Pflanzen werden als Jagdzauber am Körper oder an den Waffen getragen oder auch daran gerieben<sup>1)</sup>.

Nach der Ansicht eines alten Mannes, den ich bei der Laguna Tigre traf, ist auch die Jagd auf kleinere und inoffensive Tiere nicht ungefährlich, weil die Geister dieser Tiere mächtige Kilikhama zu Hilfe rufen können.

Eigentümlich ist, daß die verschiedenen Tiergeister durchaus nicht nach der Gefährlichkeit des Tieres eingeschätzt werden. Der Straußengeist — einem äußerst scheuen, in seinen Gewohnheiten allerdings scheinbar verrückten Tier zugehörig — wird ernster genommen, als der Jaguargeist; der Fuchsgeist spielt eine große Rolle, der Schlangengeist eine geringe, trotzdem die Rassel der Klapperschlange einen sehr wichtigen Talisman darstellt, der von allen Zauberärzten getragen wird.

Auffallende Insekten, besonders Nachttiere, werden oft ängstlich beobachtet, da sich verschiedene Kilikhama in dieser Form dem Menschen nähern und von ihm Besitz ergreifen können, wenn die Seele gerade auf Traumwanderung ist. Diese Vorstellung wird in all ihren Konsequenzen behandelt. Es ist beispielsweise möglich, daß einige Kilikhama eine Art Verschwörung veranstalten, wobei der eine die Seele möglichst weit vom schlafenden Körper fortlockt und ein anderer die Gelegenheit zum Eindringen ausnützt. Allen Kilikhama ist dieser Trieb nach Inkorporation eigen. Die magischen Handlungen, um einen solchen Besessenen zu exorzieren, sollen sehr komplizierter Natur sein. Eine genaue Beschreibung konnte ich von den mir bekannten Zauberärzten nicht erlangen. Tat-

<sup>1)</sup> Grubb, S. 138.



sächliche Austreibungen sind meines Wissens während der Zeit meines Aufenthaltes nicht vorgekommen. In einem Fall, der einen Mann von etwa 30 Jahren betraf, „konnte die Seele noch im letzten Augenblick in den Körper zurückschlüpfen, nachdem sie von einer furchtbaren Macht zurückgehalten worden war und sich nur mit schwerster Mühe zu befreien vermochte.“ Der Mann war darauf einige Tage krank.

Das Verhältnis des Lengua zur Umwelt verzeichnet ziemlich verschwommene Ich-Grenzen, bei welchen Identifikationen mit Tieren und anderen Wesen ohne weiteres vorkommen können. Eine manchmal panische Angst vor den Wirkungen der Geister mit ständigen magischen Abwehrmaßnahmen verschafft diesem Leben Sensationen, die über das Maß der Erregungszustände einer rationalen Kultur weit hinausgehen. Die Einbeziehung des Traumlebens in die realen Beziehungen zur Umwelt bedingt ebenso den metalogischen Charakter des Verhältnisses zum Nebenmenschen, wie sie der Entwicklung nicht traditionsgebundener Vorstellungen der persönlichen Phantasie Vorschub leistet. Daß trotzdem so viel geistige Tradition erhalten blieb, war nur dem Mangel neuer Eindrücke zuzuschreiben, solange der Einbruch europäischer Zivilisation nicht erfolgte. Schließlich bewirkt die Furcht vor den Totengeistern und ihrer Nennung eine soweit wirkende Abkehr von der Geschichte des eigenen Stammes, daß nicht einmal die Namen großer Häuptlinge oder Kriegshelden der vergangenen Jahrzehnte in Erfahrung gebracht werden konnten.

Vorstellungen über Gestirne. Hierbei gibt es weitgehende Verschiedenheiten der Auffassungen. Die Sonne ist immer Mann, der Mond ist bald Mann, bald Frau.

Die Milchstraße ist der Himmelsweg für Geister und Zauberer. Sternschnuppen und Meteore erregen Angst. Es sind dann Kämpfe höherer Gewalten im Gange, die sich mit himmlischen Geschossen bewerfen.

Den Pleiaden wird große Bedeutung zugemessen (aparmana-ap = die zusammenhalten). Ihr Aufgang bedeutet den Frühlingsbeginn, mit dem die Keaya-Feste mit ihren erotischen Freiheiten im Zusammenhang stehen.

Der Neumond wird als Liebeszauberer gewertet. Junge Mädchen rufen ihm zu: „Mond, ich möchte heiraten!“ Rote Farbe des Mondes bedeutet, daß ein Mord geschah, den der Mond sah; er schilt so den Übeltäter.

Sagen. Von dem gesammelten Material wird hier nur eine Inhaltsangabe gebracht. Die Wiedergabe der Texte soll im Verein mit linguistischen Bemerkungen in einer späteren Bearbeitung erfolgen.

Ursprung: 1. Die Menschen sind vom Käfergott geschaffen, ebenso die Geister. Sie waren zuerst doppelt. Dann wurden sie getrennt. Das Geschlecht haben sie später erhalten (bereits unter Gottesglaube berichtet).

2. Die Lengua waren früher unten. Sie sind an einem Strick auf die Welt geklettert. Der Strick ist abgebissen worden (einmal vom Papagei, einmal von einem Kilikhama).

3. Die Lengua sind vom Westen gekommen, sie waren früher heller als jetzt. Ihre Waffen waren Keule und Bogen. Sie hatten einen weiblichen Führer, eine sehr große Zauberfrau. Der Weg war schrecklich und viele Lengua sind gestorben. Sie mußten durch zerrissenes Land und tiefe Schluchten. Die Totengeister wandern wieder nach Westen, wo die Alten sich aufhalten. (Grubb bringt diese Mythe in anderer und umfangreicherer Form. Eine Mischung der beiden ersten Versionen berichtet Hawthrey: Der Käfergott formte eine tiefe Höhle im Erdgrund. Darin entstand auf Veranlassung eines Zauberers das erste Menschenpaar.)

Krieg. 4. Vor langer Zeit kamen Männer mit rotem Haar vom Fluß her. Sie hatten feste Häute, so daß die Pfeile der Lengua nicht eindringen.



Die Lengua waren sehr erschreckt. Ein tüchtiger Zauberarzt aber stellte fest, daß diese Häute nicht angewachsen, sondern wie Schalen über sterbliche Menschen gezogen sind. (Alarcón hörte eine andere Fassung derselben Geschichte.)

Ursprung des Tabaks. 5. Ein Indianer anderen Stammes war mit einer Lengua verheiratet. Er stritt mit der Frau und tötete sie. Dann verbrannte er sie und streute die Asche vor die Hütte. Aus der Asche wuchsen Pflanzen mit großen Blättern. Er versuchte die Blätter einmal in der Pfeife und fand den Geschmack ausgezeichnet. Er rauchte immer bei Nacht um seine Entdeckung geheimzuhalten. Das Käuzchen verriet ihn. Darauf kamen die anderen Indianer und rauchen seither auch Tabak.

Fabelmenschen. 6. Es gibt Indianer, die drei Zehen haben und Füße wie der Vogel Strauß. Sie laufen ebenso schnell wie dieser. Vor langer Zeit raubten sie ein Lengua-Mädchen. Das kam später zurück mit einem Kind, das auch nur drei Zehen hatte.

7. Es gibt Stämme von Menschenfressern. Manche verspeisen das Fleisch des Menschen, manche saugen nur das Blut aus. Die letzteren können sich in Tiere verwandeln. (Ob diese Andeutung des Werwesens ursprünglich oder übernommen sein mag, ist kaum feststellbar.)

Tierfabeln. 8. Der Fuchs bittet den Geier, ihn in den Himmel zu tragen. Der Geier tut es. Während des Fluges höhnt der Fuchs den Geier wegen seines Geruches. Der ergrimmt schließlich und schüttelt den Fuchs von sich. Der Fuchs fällt zur Erde und zerspringt. Daher kommen die Frucht bäume, deren Samen der Fuchs im Himmel gegessen hatte. (Diese Fabel fand ich in ähnlicher Form in Salta. J. C. Davalos veröffentlichte sie in „Los Casos del zoro“, S. 101—120. Ebenso ist sie im Andengebiet nachgewiesen. Métraux: Les Indiens Uro-Cipaya de Carangas, Journ. d. l. Soc. des Américanistes N. S. XXVII, S. 406—413, Paris 1935. Weitere amerikanische Varianten: R. Lehmann-Nitsche, Studien zur südamerikanischen Mythologie, Hamburg 1939, S. 117—118. Europäische Parallelen: Galizia, Lamarglesia, Archivo filológico e etnográfico de Galizia VI. Nr. 20, S. 17, Ourense 1925 und Oskar Denhart, Natursagen IV. S. 269 bis 271.)

9. Die Lengua konnten früher in den Himmel klettern; der Fuchs stritt einmal mit einem Zauberarzt. Aus Zorn schickte er den Papagei, der das Seil durchbiß.

10. Der Fuchs hatte es auf die Frau des Jaguars abgesehen. Er ging mit dem Jaguar auf die Straußenjagd und sagte ihm: „Warte hier, ich treibe dir die Strauße zu.“ Der Jaguar wartete und der Fuchs lief zur Frau Jaguar. Er sagte ihr: „Der Jaguar schickt mich, ich soll dich beschlafen.“ Er tat es und lief dann dort. Seither ist Feindschaft zwischen Jaguar und Fuchs.

11. Fuchs und Strauß spielten (Ball). Der Fuchs warf einmal (statt des Balles) einen dicken Knüppel, den der Strauß mit dem Kopfe auffing. Seither hat er den platten Kopf. (... Diese Fabel wiederholt sich sehr ähnlich bei den Chiriguano. Der Fuchs spielt in der Mythologie aller Chaco-Stämme eine wichtige Rolle. Bei den Chiriguano und Chané ist Aguara tumpa [Fuchsgott] eine Hauptfigur der Sagen; siehe Nordenskiöld, Indianerleben, S. 264.)

Sonne und Gestirne. 12. Die Sonne geht im Westen unter und läuft in der Nacht durch ein anderes Land. Dann kommt sie im Osten wieder zu unserem Land. (Die Erzähler stritten sich über die Art, in der die Sonne durch das andere Land zurückläuft.)

13. Der Mond ist Frau. Der Hund wollte sie einmal kuitieren. Deshalb muß er jetzt den Menschen dienen und heult bei Mondschein.

14. Der Mond hat Kinder, die mit ihm zusammen am Himmel gehen. (Es scheint sich dabei um bestimmte Sterne zu handeln.)

b) Zauberwesen, Heilwesen. Zauberei und Heilwesen sind in der Person des Zauberarztes (biojoma) vereinigt, da fast alle Krankheiten für Auswirkungen böser Kräfte von Geistern oder Zaubereien gehalten werden.

Zauberärzte sind heute nur Männer. Ob dem immer so war, erscheint fraglich, da in Mythen auch von zauberkräftigen Frauen berichtet wird. Die Art, Zauberer zu werden, wird nicht preisgegeben. Aus verschiedenen Einzeläußerungen ergibt sich: Zauberer wird, wer die Berufung in sich fühlt. Zumeist sind es aber Angehörige von Familien, in denen das Zauberamts schon geübt wurde. Der Adept muß vier bis sechs Tage fasten, worauf er etwas Pflanzennahrung und Wasser zu sich nehmen darf und die Fasten

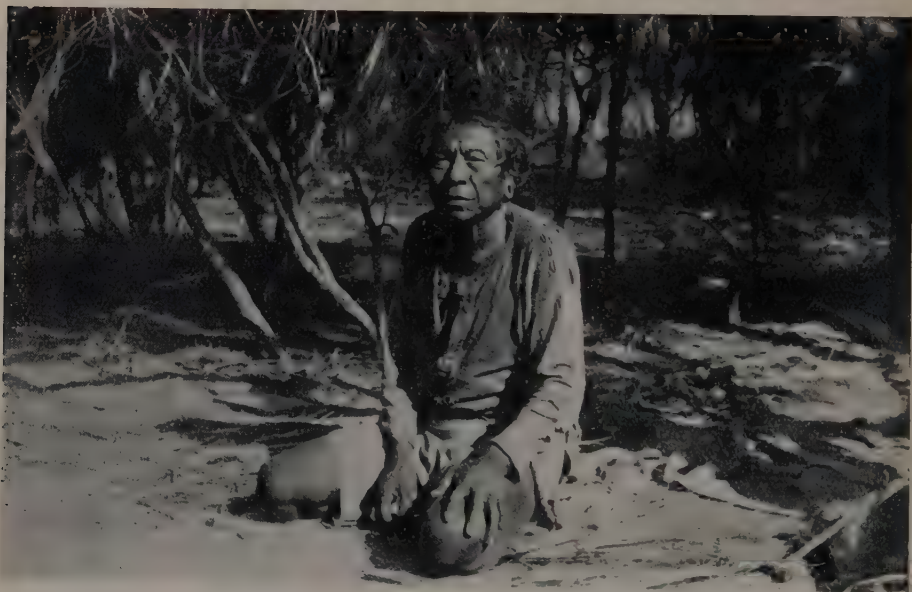


Abb. 21. Zauberarzt der Lengua.

fortsetzt. Diese von Eßtagen unterbrochene Fastenzeit scheint etwa sechs Wochen zu dauern. Nach dieser Zeit verfügt der Adept schon über Zauberkräfte.

Die Art der Zauberei besteht in einem Aussenden der Seele (oder der Zauberkraft, — über die Qualität dieser zauberischen Geisteskraft war keine endgültige Klarheit zu gewinnen), die am gewünschten Ort an der gewünschten Person den beabsichtigten Zauber durchführt. Dieser Fernzauber wird meist bei Nacht durchgeführt, wobei der Zauberer in einer Art Selbsthypnose still und steif dasitzt.

Derselbe Zauberer kann bösen Zauber wirken und beseitigen. Es gibt keine personelle Trennung von schwarzer und weißer Magie. Auch ist der Zauberer imstande, einen von anderen Zauberern angerichteten Schaden festzustellen (den Sitz des Übels im Körper) und zu heilen. Eigene Zauberwaffen, wie Zauberbogen, Stachel u. dgl. m. sind nicht gebräuchlich. Der Sitz der Zauberkraft ist, wie die Seele, allgemein im Körper.

Wichtig ist die Kraft und Beihilfe des Zauberers im Kampf gegen die Kilikhama. Die Zurichtung der Amulette und sonstigen magischen

Schutzgegenstände (Stirnbinden usw.) geschieht nach Anweisungen der Zaubерärzte, die die Tradition der alten apotropäischen Mittel aufrecht erhalten.

Wettermacherei fällt in den Aufgabenkreis des Zaubерarztes. Als Regenzauber wird Entenblut auf die Erde gespritzt. Umgekehrt wird bei starker Regenbewölkung ein Feuerbrand gegen den Himmel gehalten, um der Sonne den Durchbruch zu erleichtern. Einem Tornado, der als wilde Geisterjagd gewertet wird, wirft man Knüppel nach, um die Dämonen zu vertreiben.

Für Heilungszwecke ist, — wie überall im Chaco, — die Methode des Saugens und Beblasens üblich, verbunden mit dem Vorweisen der „her-

ausgesaugten“ Gegenstände (Dornen, Knochenstückchen, jetzt auch Nägel). In Verbindung mit diesem Verfahren wird meist Massage angewendet, wobei auch das Einreiben verschiedener Fettsubstanzen vorkommt. Ameisenbärfett gebraucht man bei rheumatischen Beschwerden, die infolge des geringen Wetterschutzes ziemlich häufig auftreten. Den Kindern werden die Knie und Knöchel mit dem Fett von Nasenbär und Ameisenbär eingerieben, um die Beine zu stärken.

Zahnbeschwerden werden nicht auf Geisterschädigung zurückgeführt, sondern dem übermäßigen Genuß von Fett zugeschrieben.

Zu bestimmten Zeiten nimmt der Zaubерarzt auch Körperbemalungen an seinen Klienten vor, die zu Heilzwecken dienen. Ebenso wendet er Rasselschwingen und Gesang als Heilmittel an. Die Verwendung einer Reihe von Heilpflanzen, die zum Kauen, gekaut und aufgelegt oder als Dekokt zum Trinken verabreicht werden, konnte festgestellt werden. Es handelte sich um etwa 20 Pflanzenarten, die ich seinerzeit der Universität Buenos Aires übermitteln ließ, ohne allerdings Spezifikation und allenfallige Untersuchungsergebnisse zu erhalten.

c) Kunst. Da alle künstlerischen Ausdrucksformen bis auf wenige spielerische Erzeugnisse von Kindern und Erwachsenen magisch zweckbestimmt sind, kann nur über den Stil gegenständlicher Formung und Verzierung bzw. musikalischer und tänzerischer Lösung gesprochen werden.

Plastik kommt nur bei Pfeifenköpfen und Tierfiguren aus Wachs für Jagdzauber vor. Erstere weisen eine rohe Schnitztechnik mit guter Glättung auf, sind in figuralen Lösungen äußerst selten und, dem Zweck entsprechend, mit überdimensionierten Köpfen versehen, die für die Tabakaufnahme ausgehöhlt sind. Körper und Extremitäten haben Walzenform. Die Geschlechtsmerkmale werden betont wiedergegeben. Die Andeutung



Abb. 22. Der Bruder des Zaubерarztes.





Abb. 23. Ritzzeichnungen auf Kalebassen: 1—3 Geisterdarstellungen, 4, 5, 7, 8 Tiere, 9 Weißer, 10 Indianer, 6, 11 Frieze.

des Gesichts erfolgt durch vorstehende Knöpfchen und Blättchen für Augen, Mund, Nase und Ohren.

Die Tierfiguren aus Wachs ähneln den Tieren der Ritzzeichnungen auf Kalebassen. Stilistische Analogien sind am ehesten im sogenannten „Kinderspielzeug“ der Buschmänner zu finden.



Abb. 24. Motive der Lenguaweberei und Vergleiche aus andinen Kulturen.

Webmuster der Lengua:

1. Reihe: anthropomorphe Darstellungen,
2. Reihe (von oben nach unten): Schlangenmotiv, Vogelmotiv, Schlangennotive, Krötenmotiv,
3. Reihe: verschiedene unbestimmte Motive.

Korrespondierende Motive aus andinen Kulturen:

4. Reihe (von oben nach unten): Kreuzornament (Cuzco), Vogelmotiv (Aymará), Schlangennativ (Chimu), Viereckornament (wahrsch. Vereinfachung des Vogelmotivs, Cuzco), Krötenmotiv (Chancay).
5. Reihe (von oben nach unten): Dämon (Nazca), anthropomorphe Figur (südl. Küste), Kreuzmotiv (Chimu), Treppenornamente (Chimbote und Tiahuanaco).

Die hergestellte Tonware ist von einfachen Formen, geglättet und ohne jede Ornamentik im ungebrannten Material. Auf die heiße Ware werden mit Palosantostäbchen rohe Muster gezeichnet, die nach Abkühlung eine dunkel glänzende Farbe aufweisen. Die Zeichnungen bestehen aus Kreuzen, Kreisen und Strichen, ohne Bezugnahme nebeneinandergesetzt. Übliche Formen sind: bauchige Töpfe mit weiter, runder abgewulsteter Öffnung; bauchige Wassertöpfe mit engem Hals, zuweilen mit zwei Henkeln; schalenartige Trinkgefäße, zuweilen mit einem Henkel. Sehr selten sind Zwillings-töpfe der andinen Form. Bemalung ist unbekannt.

Das zeichnerische Talent tritt nur bei Ritzzeichnungen auf Kalebassen zutage. Bei diesen überläßt sich der Lengua eher dem Walten freier Phantasie, besonders bei den Zeichnungen auf Schachtelkalebassen, während diejenigen auf den Rasseln im Inhalt mehr magisch gebunden sind (siehe Abb. 23). Die Umrißzeichnungen werden oft durch einfache oder gekreuzte Schraffierung „gefüllt“. Die Fläche ist durch Zackenornamente unterteilt.

Ornamentik und stark stilisierte figurale Darstellung ist noch in der Weberei zu beobachten. Neben den Abwandlungen von Viereck, Dreieck und Mäander sind Schachbrett- und Rautenmuster beliebt. Schlange, Vogel und Kröte werden meist bis zur geometrischen Grundform vereinfacht. Die Menschdarstellung ist bis auf wechselnde Armstellungen stereotyp. Eine Gegenüberstellung zu andinen Motiven zeigt die starke Beeinflussung von dieser Seite (siehe Abb. 24).

Für Pailletteapplikationen auf Bändern und Stirnbändern bevorzugen die Lengua Aneinanderreihungen zu Linien, Rauten, Vierecken oder Schlangenlinien. Seltener werden geometrische Figuren voll inkrustiert.

Musik und Tanz. Der Gesang der Lenguas ist meist mit Tänzen verbunden und erhält Instrumentalbegleitung durch Trommel und Rassel.

Flöte und Monokord sind Soloinstrumente, werden weniger zum musikalischen Genuß gespielt, als zu magischen Zwecken benützt, wenn der Lengua allein für sich einen Zauber (Jagdzauber, Liebeszauber usw.) betreiben will.

Die bei den Festen gesungenen Tanzlieder sind in verschiedenen Rhythmen gehalten, wobei der  $\frac{2}{4}$ - vor dem  $\frac{3}{4}$ -Takt vorherrscht und oft in Wechselfolge erscheint. Das Melos bewegt sich innerhalb einer sehr beschränkten Tonreihe, die Molltonarten bevorzugt. Längere Vor- und Nachschläge sowie langsame Tremoli ergeben Zwischenstufen, die sich ungefähr in Vierteltönen bewegen. Gesungen wird immer mit gepreßter, etwas nasaler Fistelstimme. Mehrstimmigkeit ist unbekannt. Beispiel:

*Moderato*

Trommel: *tr* He-e - ni hea - ha-ni - a - - he-e - ni hea - hani - a - -

Trommel: hea - hani heu - a hea - hani heu - a - -

Über die Tänze wurde bereits an anderer Stelle berichtet. Die Bewegung ist bei Mann und Frau sehr graziös, gelöst und weich. Selbst die Stepschritte der Männer werden nicht zur tänzerischen Groteske, sondern bleiben innerhalb eines kriegerischen Elans. Bei den Tiertänzen sind die trefflich beobachteten Bewegungen der Tiere so gut in menschliche Geste übersetzt, daß sie nicht wie Nachahmung, sondern wie ein Übergehen des Tieres in den menschlichen Körper wirken, wobei die Nacht mit ihren Beleuchtungseffekten diese Wirkung besonders vertieft. Dem Indianer ist übrigens dieser starke Eindruck im nächtlichen Dunkel durchaus be-



wußt: Tänze werden fast nie bei Tageslicht veranstaltet. Die Bewegungen der Zauberärzte sind betonter, abrupter; ihre mit Rassel und Federbusch taktierenden Arme lenken Bewegungsrhythmus, Gesang und Begleitmusik, wie ein Dirigent Orchester und Bühne zusammenhält.

Die Vermummung der Maskengestalten ist denkbar einfach. Sie besteht aus Straußenfederkopfputz, einem über das Gesicht gebundenen Tuch mit Schlitz für die Augen und weitabstehenden Straußenfederröckchen.

Gibt man dem Lengua Papier und Bleistift, so vergnügt sich Alt und Jung an verschiedensten Kritzeleien, die in ihrer Art den Ritzzeichnungen auf Kalebassen sehr ähnlich sind.

Spiel und Spielzeug. Die Lengua haben ein Ballspiel mit Schlagholz in Racketform, das dem anderer Chaco-Stämme gleicht. (Am Ende abgebogener Stab mit Karaguata-Schnur in der Schlingenform festgehalten. Der Ball ist gewöhnlich aus Leder.)



Abb. 25. Lengua-Junglinge aus der den Kaiotugui benachbarten Sippe.

Fangspiele werden von Alt und Jung betrieben. Ebenso gibt sich die männliche Jugend einer Art Ringkampf hin, der auch bei festlichen Gelegenheiten geübt wird.

Das bekannte „Hastawa“ (Kreis)-Spiel wird heute noch genau so gespielt, wie es Hawthrey beschrieb.

Von „Ring and pin“-Spielen sah ich einmal ein Spielzeug, das dem von Baldus<sup>1)</sup> bei den Kaskiha gefundenen sehr ähnelt.

Von Kinderspielzeug sah ich außer verkleinerten Gebrauchsgegenständen der Alten, wie Pfeil und Bogen für Knaben, Tragnetzen und kleinen Grabstöcken für Mädchen noch Puppen. Sie bestehen zumeist aus einem Oberschenkelknochen, wobei das Gelenk den Kopf darstellt und der übrige Knochen mit einem Röckchen aus Stoffresten umkleidet ist. Zuweilen machen sich die Kleinen aus Lehm Tier- und Menschenfiguren.

Kinder und Erwachsene befassen sich mit Fadenspielen. Manche Frauen kannten etwa vierzig verschiedene Figuren.

<sup>1)</sup> Baldus, S. 111.

## Berichtigung.

Von

Richard Thurnwald, Berlin.

In Heft 4/5 des 73. Jg. der Z. f. Ethnologie, 1943, erschien auf S. 283 bis 290 unter „Wissenschaftliche Rezensionen“ eine Auslassung von Professor Dr. H. Bernatzik, Graz. Er wendet sich darin gegen meine in der „Bibliographie des Deutschtums im Ausland“, Jg. 5, 1941 und in der „Kolonialen Rundschau“, 33. Jg., Heft 1, April 1942 veröffentlichten Besprechungen der „Großen Völkerkunde“. Trotz entgegenstehender Wünsche von amtlicher Stelle ließ es sich Herr Bernatzik nicht nehmen, im vierten Kriegsjahr einen sieben Druckseiten langen persönlichen Angriff gegen mich loszulassen. Es liegt mir fern, auf die verschiedenen lächerlichen und grotesken Unterstellungen einzugehen, die Herr Bernatzik im ersten Teil seiner persönlichen Polemik gegen mich vorbringt. Er unternimmt aber weiterhin den offensichtlichen Versuch, durch aus dem Zusammenhang gerissene Zitate aus meinen Besprechungen und durch absichtliche Verdrehungen ihm bekannter Tatbestände irreführende Eindrücke unter den der Völkerkunde ferner stehenden Lesern der Z. f. Ethnologie hervorzurufen. Daher sehe ich mich genötigt, wenigstens die größten Entstellungen, die Herr B. vorbringt, zu kennzeichnen:

1. Auf S. 284, Absatz 4 unten stellt Herr B. die Dinge so dar, als ob ich ein einziges Mal als Feldforscher mich betätigt und lediglich auf Missionsstationen herumgesessen hätte. Auf S. 288 betont er erneut, daß ich nur bei Missionen und mit Hilfe von Fragebogen gearbeitet hätte. Weiß Herr B. nicht, daß ich sieben Jahre im Bereich von Neu-Guinea und den Salomo-Inseln (1906—1909, 1912—1915, 1933—1934) und ein Jahr in Afrika (1930—1931) gearbeitet habe? Es ist in ethnologischen wissenschaftlichen Kreisen längst bekannt, daß ich in dieser Zeitschrift vor dem ersten Weltkriege und später, zuletzt im vorletzten Heft (1942), sowie in den „Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten“ 1914—1917 ausführliche Berichte über meine Forschungen über bis dahin vollständig unbekannte Stämme Neuguineas und der Salomo-Inseln brachte. Es ist auch bekannt, und wurde von verschiedenen Seiten gewürdigt, daß ich mich fast ein und einhalb Jahr unter Stämmen bewegte, die bis dahin mit Weißen überhaupt nichts zu tun hatten (1913 bis Anfang 1915)<sup>1)</sup>. Aller-

<sup>1)</sup> Als Beispiel sei folgendes Schreiben angeführt: Der Staatssekretär des Reichs-Kolonialamtes, Nr. B I 2334/12008, Berlin, den 16. Juli 1917. — Euer Hochwohlgeboren übersende ich anliegend ergebenst die erbetene Bescheinigung über die der Kolonialverwaltung in den Jahren 1913—1917 geleisteten Dienste. Im Auftrage gez. Kalkmann.

Der bereits früher in der Südsee tätig gewesene Dr. Richard Thurnwald ist vertraglich als Ethnograph für die Expedition des Reichskolonialamtes, der Königlichen Museen und der Deutschen Kolonialgesellschaft zur Erforschung des Kaiserin-Augusta-Flusses (Sepik) in Kaiser Wilhelmsland (Deutsch-Neuguinea) verpflichtet worden und als solcher am 9. Januar 1913 im Schutzgebiet eingetroffen. Bis zur Auflösung der Expedition Anfang Oktober 1913 war Dr. Thurnwald in deren Verbands tätig. Auf Anweisung des Reichs-Kolonialamts verblieb er allein nach Rückkehr der übrigen Expeditionsmitglieder im Forschungsgebiete, um seine mit Erfolg begonnenen Arbeiten weiter fortzusetzen. Er erfuhr, im Innern des Landes in unerforschten Gebieten arbeitend, von dem Ausbruche des Krieges zunächst nichts und kehrte Ende Januar 1915 auf die Regierungsstation Angorum am unteren Kaiserin-Augusta-Fluß zurück, nachdem er seine rückwärtigen Depots durch die Engländer zerstört vorgefunden hatte. Durch die inzwischen erfolgte Besetzung des Schutzgebiets wurde jedoch seine weitere Forschungsarbeit im Innern in gewisser Hinsicht zwar behindert, immerhin konnte Dr. Thurnwald noch von der Missionsstation Marienberg aus, die ihm als



dings habe ich von Reklame abgesehen und fand zu populären Büchern bisher leider keine Zeit, weil ich mit immer neuen wissenschaftlichen Aufgaben beschäftigt wurde.

2. Was ich in meiner Besprechung an sachlicher Kritik gegen Herrn B. vorgebracht habe, erhalte ich in vollem Umfange aufrecht. Wer sich mit den schwierigen Problemen der Umstellung der Eingeborenen wirklich befaßt, darf nicht oberflächlich vorgehen, er muß sich eine scharfe Kritik von besser Unterrichteten gefallen lassen. Wird sie persönlich genommen, so ist das ein Zeichen der eigenen Unsicherheit.

3. Herr B. versteigt sich auf S. 288 unten und S. 289 oben sogar dazu, mir Verwechslung von „physiologisch“ und „psychologisch“ vorzuwerfen. Einer der häufigen Druckfehler.

4. Ebenso benutzt Herr B. einen Druckfehler in der Besprechung seines Buches „Die Geister der gelben Blätter“ durch meine Frau in der „Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde“, um meiner Frau böse Absichten unterzuschieben. Die Verfasser der Besprechungen in der Z. d. Ges. f. Erdk. bekommen die Fahnen nicht zur Korrektur zugeschickt, und so ist der Druckfehler unterlaufen: 16 statt 6 Monographien. Ich glaube, jeder ehrliche Völkerkundler wird die von Herrn B. in der Einleitung seines Reisebuches angekündigten „sechs vollständigen Monographien und zehn Teiluntersuchungen“ neben sprachlichen, psychologischen und sonstigen Aufnahmen in der Zeit von achtzehn Monaten, die durch langwierige Reisen und Aufenthalte unterwegs gekürzt wurden, für eine große Übertreibung halten. Dies hat meine Frau gebrandmarkt, und mit Recht. Der Druckfehler 16 statt 6 schien aber Herrn B. willkommen zu sein. Denn er lehnte die von Dr. Kayser, dem Schriftleiter der Z. d. Ges. f. Erdk. vorgeschlagene Druckfehlerberichtigung ab, „weil er nicht glauben wolle, daß es sich um einen Druckfehler handle“. Der Briefwechsel darüber kann bei der Gesellschaft für Erdkunde eingesehen werden.

Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, daß Herr B. gerade meine Besprechung der „Großen Völkerkunde“ in seiner Polemik herausgegriffen hat, obwohl die Herren Mühlmann und Baumann ähnlich scharfe Kritiken gegen von mir bemängelte Stellen veröffentlichten. Herr Bernatzik hatte vor zwei Jahren eine gegen die beiden Herren und mich verfaßte Polemik an das Deutsche Auslandsinstitut eingesandt, die mir zur Kenntnis gebracht wurde, deren Veröffentlichung aber vom „Deutschen Auslandsinstitut“ abgelehnt wurde.

Wohnsitz zugewiesen war, seine bisherigen Forschungsergebnisse ergänzen und sein Material, das teilweise durch Beraubung des Lagers zerstört worden war, sichern. Anfang November 1915 durfte der Forscher das Schutzgebiet verlassen und reiste über Australien nach Amerika, wo er im Dezember 1915 ankam. In den Vereinigten Staaten von Amerika, wohin Dr. Thurnwald einen guten Teil seines Materials hatte mitnehmen können, widmete er sich der Ausarbeitung seiner Forschungsergebnisse, um diese zu sichern, so lange die Ereignisse noch frisch im Gedächtnis waren. Nach Vollendung dieser Arbeiten benutzte Dr. Thurnwald das inzwischen für ihn erwirkte Freigeleit und kehrte Mai 1917 nach Deutschland zurück. Nach den bisher vorliegenden Berichten sind die Erfolge der Arbeiten von Dr. Thurnwald sehr hoch einzuschätzen. Weit über den Rahmen seiner eigentlichen Tätigkeit als Ethnograph hinaus, ist es ihm bei sehr bescheidenen Hilfsmitteln durch Einsetzen seiner ganzen Persönlichkeit gelungen, bisher unbekannte Gebiete geographisch zu erforschen und bahnbrechend für die spätere Kulturarbeit zu wirken. — Einer späteren Zeit wird es vorbehalten sein, auf die Forschungsergebnisse der Kaiserin-Augustafluß-Expedition und Dr. Thurnwalds aufzubauen, weite bisher unbekannte Gebiete durch kolonialisatorische Tätigkeit zum Nutzen des Landes und seiner Einwohner zu erschließen. — Berlin, den 16. Juli 1917. Der Staatssekretär des Reichskolonialamtes (Stempel) gez. Solf.



## Bemerkung.

Von

W. E. Mühlmann.

In seinem Artikel „Wissenschaftliche Rezensionen“ (diese Zeitschr. Jahrg. 73, H. 4—5, S. 283f.) stellt der Verfasser, H. A. Bernatzik die Behauptung auf, meine (in dieser Zeitschr. Jahrg. 73, H. 1—3, S. 111ff. veröffentlichte) Besprechung seiner beiden Einleitungsartikel zu „Die große Völkerkunde“ sei nicht von dem Bestreben geleitet, „der Wissenschaft zu nützen“, sondern ihm (Bernatzik) „zu schaden“ (S. 284 oben). Im übrigen geht B. auf meine Besprechung nicht ein, sondern nur auf eine andere, von Thurnwald veröffentlichte, die ich bis dato nicht kannte, und die andere Argumente enthält als meine Besprechung. Ich kann mich daher darauf beschränken, den von B. ausgesprochenen Vorwurf der persönlichen Schädigungsabsicht energisch zurückzuweisen. Bernatziks Versuch, meine Besprechung mit der Thurnwaldschen zu verkoppeln durch den Hinweis auf das zufällig gleichzeitige Erscheinen und auf meine ehemalige Schülerschaft zu Thurnwald, ist haltlos. Derartige Kombinationen würde Bernatzik, wenn er sie draußen bei Naturvölkern anträfe, zweifellos als „primitives Denken“ kennzeichnen; in wissenschaftlichen Aussprachen sollten sie aber keine Gültigkeit besitzen. Prof. Thurnwald hat weder von meiner Besprechung, noch habe ich von seiner etwas gewußt. Meine Besprechung in der Zeitschrift f. Ethnologie erfolgte auf Einladung der Schriftleitung, die mir, der ich damals als Soldat in Frankreich stand, das Besprechungsstück ins Feld nachsandte.

---

## II. Kleine Mitteilungen.

### Nachruf.

Arvid Serner: 14. Juni 1890—12. Juli 1940.

Wie kaum in einer Zeit zuvor, wurden durch den zweiten Weltkrieg fast unüberschreitbare Schranken aufgerichtet, selbst zwischen benachbarten, befreundeten und eng verwandten Völkern. Nur so ist es zu erklären, daß wir erst jetzt von dem schweren Verluste erfuhren, der die Megalithforschung mit dem Tode eines ihrer eifrigsten und fleißigsten Vertreter in Schweden betroffen hat.

Arvid Serner, am 14. Juli 1890 als Sohn des Pfarrers J. Serner geboren, machte 1908 sein Abiturium, 1913 seinen Phil. Mag. und übernahm 1917 als Kandidat der Theologie eine Lehrvertretung an einem Gymnasium. Als Gymnasiallehrer war er dann fest angestellt von 1918—1925 in Sundsvall, 1925—1932 in Halmstad und 1932—1939 in Malmö. Schon in der Zeit seiner Theologiekandidatur begann er, sich auf das Lizentiatenexamen für Philosophie vorzubereiten, doch gelang ihm lange keine Vollendung, da er ein ihm geeignet scheinendes Thema für seine Abhandlung nicht finden konnte. Da kam, wie es so oft geschieht, der Zufall zu Hilfe. In Malmö empfing Serner aus einer Reisebeschreibung von Asien des Dänen Haslund die entscheidende Anregung. Nun war er sich endlich der Forschungsrichtung gewiß, die er einzig und allein einschlagen konnte und wollte. 1935 war seine Lizentiatenabhandlung „Döstro och gravskick hos de sydiskandinaviska folken under megalittiden“ (Todesglaube und Begräbnisbräuche bei den südiskandinavischen Völkern der Megalithzeit) fertiggestellt. Im Anschluß daran wurden einige Aufsätze in der Zeitschrift „Fornvännen“ (Altertumsfreund) veröffentlicht, so „Boplatsfolkets begravningsskick“ (Begräbnisbräuche eines sesshaften Volkes, 1936, S. 230—240) und „Vistefyndet“ (Der Fund von Viste, 1938, S. 114—116). Daneben gab Serner noch während seiner Zeit in Malmö das Lehrbuch „Kristendomskunskap för Realskolan“ (Religionsunterricht für Realschulen) heraus. Er unterrichtete jedoch nicht nur in Religion, sondern auch in der schwedischen und deutschen Sprache; kurz vor seinem Tode war er noch damit beschäftigt, eine deutsche Grammatik für schwedische Schulen auszuarbeiten.

Nach bestandener Lizentiatenprüfung begann er seine Dissertation, die sein eigentliches Lebenswerk werden sollte: „On ‚Dyss‘ Burial and Beliefs about the Dead during the Stone Age with Special Regard to South Scandinavia.“ An Archaeological and Historico-religious Research. Gleerupska Univ.-Bokhandel, Lund 1938. Diese These verteidigte er 1938 vor der philosophischen Fakultät der Universität Lund, wo er sich die Doktorwürde erwarb, um dann 1939 zum Lektor an Södermalms högre allmänna läroverk (Södermalms höhere allgemeine Lehrschule) ernannt zu werden.

Eine Menge Anregung hatte Serner seinem alten Freunde und Schulkameraden, dem Religionshistoriker Professor Efraim Briem zu verdanken, bei dem er auch doktorierte, mehr aber noch, wie er selbst schrieb, daß er ihm half, „viele seelisch bedingten Hindernisse zu überwinden“. Wie schwer er ringen mußte, geht aus seiner Lebensbeschreibung hervor, promovierte er doch erst im Alter von 48 Jahren. Schon früh von seinem Lehrerberuf vollauf in Anspruch genommen, fand er doch nicht darin Genüge, sondern arbeitete nebenher mit größter Energie auf die wissenschaftliche Laufbahn hin.

Für seinen unermüdlichen Fleiß ist das Buch „On ‚Dyss‘ Burial“ bleibendes Zeugnis. Ausgehend von den skandinavischen Steingräbern, die er „Dyss“ benannte, trug er eine riesige Menge von Stoff aus der ganzen Welt zusammen, den er auf die Gebräuche hin untersuchte, die mit der Steinverwendung bei Todes- und Begräbnisriten irgendwie in Verbindung stehen. Daß er sich dabei nicht, wie manche anderen Prähistoriker, ausschließlich auf Ausgrabungsmaterial stützte, sondern bevorzugt noch heute lebende Megalithkulturen, insbesondere Südostasiens, sprechen ließ und dadurch erst seiner Arbeit den tieferen Gehalt gab, hat ihn als Forscher von Rang erwiesen.

Mit seiner Frau und seinen beiden kleinen Söhnen betrauert die ethnologische Wissenschaft schmerzlich den Heimgang des allzu früh Vollendeten, der sich als echter Megalithforscher durch sein Werk und seine Leistung ein dauerndes Ehrenmal gesetzt hat.

H. E. Kauffmann, Ostasien-Institut, Berlin.

### III. Literarische Besprechungen.

Bohne-Fischer, Hedwig: Ostpreußens Lebensraum in der Steinzeit. Eine vorgeschichtliche Landeskunde. Mit 44 Abbildungen und Karten. Osteuropa-Verlag, Königsberg (Pr.) und Berlin W 62, 1941. Schriften der Albertus-Universität, herausgegeben vom Ostpreußischen Hochschulkreis. Naturwissenschaftliche Reihe: Band 2. — VIII, 156 Seiten, 26 Tafeln und 2 Faltblätter.

Die ostpreußische Landeskunde ist durch dieses Buch um ein gewiß willkommenes Unterrichtsmittel, das sich im provinziellen Mitarbeiterkreis auch praktisch fruchtbar auswirken wird, bereichert worden. Nicht minder gern wird man in den Nachbarlandschaften danach greifen, und das gleiche dürfte für alle jene Einzelwissenschaften gelten, von denen eine solche „Geographie“ zehrt, um aus den übernommenen Forschungsergebnissen ein allgemein interessierendes, mehr oder minder ausgeglichenes Mosaikbild als neues Ganzes zu gestalten. Für den Inhalt des Werckchens ist die Verfasserin hauptsächlich mit ihrem durch ein umfangreiches Schrifttumsverzeichnis dokumentierten Fleiß verantwortlich. Der verdienstvolle Pollenanalytiker Groß dient ihr als Kronzeuge für die wichtigsten naturkundlichen Urteile, der Vorgeschichtler Engel als Gewährsmann auf dem Felde der Fundstatistik. Man wird sich daher dem Buche unbesorgt anvertrauen, ohne freilich zu verkennen, daß in der fachlichen Einzelkritik und auch in der Gesamtauffassung gewisser Fachfragen etliche Lücken oder begriffliche Schiefheiten fast zwangsläufig mitunterlaufen. „Bahnbrechend und sehr weitgehend allgemeingültig für alle ferneren vorgeschichtlichen Untersuchungen,“ wie es der Verlag auf dem Schutzumschlag etwas aufdringlich anpreist, kann ein derartiges Werkchen kaum werden: sein durchaus achtbares Verdienst beschränkt sich im wesentlichen doch darauf, eine nach bestimmten Gesichtspunkten ausgerichtete Forschungsbilanz zu bieten. Die Fundnachweise lassen für den Prähistoriker viele Fragen offen. Auch in Kenntnis der geochronologischen Arbeitsverfahren wird man sich über Jahrzahlen wie „13390“ und sogar noch „8100“ in den Zeittabellen mehr wundern als freuen. Aber insgesamt ist man dankbar für die gute, einen allgemeinen und einen landschaftlich aufgegliederten Teil umfassende Darstellung des steinzeitlichen Lebensraumes und seiner Wandlungen. Aus der Altsteinzeit genügt der Fundbestand noch nicht zur genaueren Kennzeichnung der Beziehungen zwischen Mensch und Landschaft. Die mittelsteinzeitlichen Sammler dagegen folgten als Fischer und Jäger sichtlich den bewaldeten Uferländern kleiner Seen; im Bereich des Preußischen Landrückens trifft man ihre Spuren ausnahmslos auf den noch jungsteinzeitlich bewohnten sandigen Anhöhen und Binnendünen, in der mittelostpreußischen Grundmoränenlandschaft dagegen auch auf leichtem bis mittelschwerem Lehmboden. Hier aber bewirkte die Vernässung in der feuchteren und kühleren Jungsteinzeit eine Siedlungsverschiebung den Flußläufen entlang. Das „nordeurasische“ Sammlertum haftete auch weiterhin an den gewohnten Räumen, während die „nordisch-indogermanischen“ Viehzüchter und Bauern nicht an offenes Wasser gebunden waren und schwerere Böden bevorzugten. Haffküste und Nehrung wurden nun ebenfalls besiedelt, wie überhaupt jetzt die Randgebiete der ostpreußischen Landschaft besonders in Erscheinung treten. Bezüglich des Waldes hat sich die Verfasserin ganz der neueren Auffassung verschrieben, daß er nicht etwa gemieden wurde, sondern daß Siedlung und Wirtschaft namentlich der Jungsteinzeit vielmehr unlöslich an ihn geknüpft waren: nach dem Ergebnis geologisch-paläobotanischer Untersuchungen gilt für viele der alten Wohnplätze die Anlage auf Waldböden als erwiesen. — Bei dieser Gelegenheit sei auch die trotz ihrer Knappheit höchst wertvolle Übersicht empfohlen, die W. La Baume unlängst über „Die Grundlagen vorgeschichtlicher Siedlung und Landwirtschaft in Ostpreußen“ an Hand zahlreicher Kärtchen und Schrifttumsbelege gegeben hat (Alt-Preußen, 7. Jhrg., Heft 4, 1942, S. 50—61).

Stettin.

O. Kunkel.



Wirz, Paul: Einsiedler auf Taprobane. Geschichte dreier Inseln. Mit 42 Abbildungen auf Kunstdrucktafeln. Bern: H. Huber (1942). 134 S.

Paul Wirz, der kaum ein Jahr vorher sein aufschlußreiches Werk über Exorzismus und Heilkunde auf Ceylon veröffentlicht hatte, berichtet hier in locker aneinander gefügten Betrachtungen und Erzählungen von seinem mehrjährigen Aufenthalt auf einer kleinen Laguneninsel an der Südküste Ceylons, Parapu(du)wa, d. h. Kuckucksinsel. Dies winzige Eiland ist die eine der drei im Untertitel genannten Inseln. Die zweite ist das benachbarte „Hermitage Island“ des deutschen Buddhisten Nyanatiloka (A. Gueth) und seiner mannigfaltigen Anhängerschaft, der in des Verfassers Darstellung eine sympathische Rolle als väterlicher Freund und Ratgeber spielt. Das dritte Inselchen ist kaum mehr als ein Anhängsel der zweiten und gewinnt nur am Schluß des Buches einmal eine schnell vorübergehende Bedeutung, so daß von einer „Geschichte dreier Inseln“ nicht eigentlich die Rede ist.

Eher könnte man von der Geschichte eines gescheiterten Unternehmens sprechen. Denn das ist der Inhalt des dargestellten Geschehens: des Verfassers Versuch, frei von den Bindungen der abendländischen Zivilisation und Gesellschaft mit Frau und Kind ein naturnahes Leben als Siedler unter tropischem Himmel zu führen. Die Schilderung beginnt mit etwas trivialen Klagen über die Sinnlosigkeiten unseres übergeschäftigten europäischen Erwerbslebens, im Gegensatz zu der idyllischen Anspruchslosigkeit der Kinder jener glücklichen Insel Ceylon, der Singhalesen — die sich dem Verf. bei näherem Kennenlernen als recht normale Menschen mit einem vollen Maß von Fehlern zu erkennen geben. Die Beschreibung des Hausbaus auf dem unbewohnten Eiland, Schilderungen aus dem Leben des Verf. und seiner Familie wie seiner Nachbarn auf dem Festland Ceylons und auf der Mönchsinsel und Bemerkungen über den Buddhismus werden wiederholt unterbrochen durch eine, von Schulmeisterei nicht immer freie, Kritik an Eingeborenen wie Europäern. Als schließlich während einer längeren Abwesenheit der Familie W. Termiten und zweibeinige Einbrecher das Haus gründlich heimgesucht haben, und der zweite Weltkrieg seine Schatten auch in jene ferne Gegend wirft, ist dem Einsiedler das Dasein auf der Kuckucksinsel vergällt und er kehrt heim. So schließt die Darstellung mit einem Mißklang ab, und der Katzenjammer am Schluß ist größer als der am Anfang.

Es versteht sich bei einem Autor wie Wirz von selbst, daß sein Werk zahlreiche landes- und völkerkundliche Beobachtungen mitteilt. Der Leser erhält — dazu tragen auch die Kupferdrucktafeln bei — Eindrücke von der Landschaft, der Pflanzen- und Tierwelt und vor allem von den Menschen. Wenn es dem Verf. auch nicht gelungen ist, ein wirklich anschauliches Bild vom Wesen eines der Singhalesen zu zeichnen, mit denen er zu tun hatte, so sind doch über das ganze Buch Beiträge zur Psychologie und Soziologie der Eingeborenen verstreut. Am klarsten beschrieben ist ihr Dämonenglaube und -kult, eine Wiedergabe in nuce des oben erwähnten größeren Werkes, sowie ein kurzer Überblick über Ceylons Früchte und die tierischen Bewohner des kleinen Eilands. Diesen Gebieten und dem des Buddhismus gehören auch in erster Linie die in einem Anhang erläuterten singhalesischen Fremdwörter an. Im übrigen verfolgt das Buch, dessen meiste Abschnitte während des Einsiedlerlebens auf der Kuckucksinsel geschrieben sind, darunter einer von Frau Wirz-Liebeck, keine wissenschaftlichen Zwecke. Es ist ein Mosaik aus Skizzen und oft sehr persönlichen Betrachtungen. Daraus erklären sich die nicht seltenen Wiederholungen, Nachlässigkeiten in Darstellung und Sprache und ein journalistischer Beigeschmack des ganzen Werkes. Es will eher der Unterhaltung als der Belehrung dienen. Der Ethnologe mag einen besonderen Reiz darin finden, daß es ihm, wie der Titel verheißt, mehr Aufschluß über den um die Völkerkunde so verdienten Verfasser gibt als über Ceylon und seine Bewohner. Gelpke.

Waldmeier-Brockmann, Anni: Sammelwirtschaft in den Schweizer Alpen. Eine ethnographische Studie. Verl.: Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde und Helbing & Lichtenhahn. S. 149., Abb. 33. Basel, 1941.

In ethnologischer Hinsicht sind die europäischen Formen und Überlebens der Sammelwirtschaft noch fast unbekannt. Das vorliegende Werk beweist, daß auf diesem Gebiete zu einer erfolgreichen Forschungsarbeit die Möglichkeit noch gegeben ist. Näher betrachtet, sieht man aus der Arbeit Waldmeier-Brockmanns, daß die geographischen Faktoren der Schweizer Alpen der Sammelwirtschaft eine sehr geeignete Umwelt bieten. Die Sammelwirtschaft

hängt auf diesem Gebiete vom Mundrecht ab. Ein besonderes Vorrecht zur Sammeltätigkeit haben die Armen und Reisenden. „Nach einem gewissen Datum, an den meisten Orten ist es der 1. November, sind alle Feld- und Baumfrüchte, die sich noch auf den Äckern und Bäumen befinden, den Armen und der Jugend freigegeben“ (S. 12). Bei der freien Wald- und Wiesenbenützung — vom Gesichtspunkte der Sammelwirtschaft — kommt in rechtlicher und wirtschaftsgeographischer Hinsicht ein interessanter Begriff vor: das „Wun“. Das Sammeln ist am meisten bei der Wildheuwirtschaft entwickelt. Das Wildheusammeln ist ebenso reich an ergologischen Sachen (primitiven Beförderungsmitteln, Sensen, Harken, Schneereifen usw.), wie an wirtschaftsgesellschaftlichen Beziehungen (Arbeitsteilung, Eigentumsverhältnissen). Die Untersuchung dieser Art des Sammelns bildet den bedeutendsten Teil der Arbeit. Vom Gesichtspunkte der Sammelwirtschaft zeigt sich noch die Frage des Laubfutters besonders wichtig. Dazu wollen wir bemerken, daß das Laubfutter auch in den Ostkarpaten eine bedeutende Rolle spielt, besonders bei den rumänischen Hirten (vgl. L. Someşan: Das Leben der Hirten in Călimanigebirge, *Buletinul Societăţii Regale Române de Geografie*, LII. Bukarest, 1933. S. 303, rumänisch). Bei den Karpatoruthenen sind schon im 17. Jahrhundert die „Hirten mit Beilen“ erwähnt, die für das Vieh das Laub geschnitten (S. Takács: Skizzen aus der Türkenherrschaft, Bd. II., Budapest 1915, S. 300, ungarisch). Weiterhin bespricht die Verfasserin das Sammeln von kräutigen Pflanzen, das Notfutter (besonders die Bedeutung des Wacholders), die Sammelstreue, das Sammeln von Holz, Harz, Rinde und Torf. In der Zusammenfassung versucht sie die Beantwortung der Frage: „ist die Sammelwirtschaft ein Überlebsel?“ Sehr schwer ist die Antwort auf diese Frage. Man muß nicht nur die Gesichtspunkte der kulturhistorischen Schule, sondern auch Theorien von Malinowski und Mühlmann in Betracht nehmen, wenn man eine richtige Antwort geben will. Die Arbeit wollte die Sammelwirtschaft in Zusammenhang mit der gesamten Alpwirtschaft und auch der Gesamtkultur der Alpenbewohner darstellen. „Es hat sich dabei gezeigt, daß die Sammelwirtschaft wohl altentümlichen Züge aufweist . . ., daß sie aber niemals als ein Überlebsel im Sinne der Evolutionisten aufgefaßt werden darf. Sie hat ihre feststehenden Funktionen innerhalb des Wirtschaftslebens und der Gesamtkultur unserer Älpler, ohne welche sie eben verschwinden würde“ (S. 147).

Kolozsvár/Ungarn, Univertität.

Béla Gunda.

Kardos, László: Az Örség népi táplálkozása. (Volksernährung in der Unterwarth.) Herausg.: Volks- und Landschaftsforschende Abteilung des Staatswissenschaftlichen Institutes. Budapest 1943. S. 267, Abb. 193. Preis 8,— Pengö.

Diese Monographie beschreibt die Volksernährung einer westungarischen Landschaft (Alsóörség, Kom. Vas, in deutscher Sprache Unterwarth). Verfasser bespricht die nachfolgenden Fragen: Sammelwirtschaft, die Ernährung der Säuglinge und Kleinkinder, Suppen, Gemüse, Breispeisen, das Fleisch, die verschiedenen Mehlspeisen (Teigwaren), das Brot, die Milchwirtschaft, Obstkonsum, Gewürze, Getränke (Wasser, Wein usw.), Narkotika. Kardos beschreibt auch die hiermit zusammenhängenden verschiedenen Geräte. Er macht uns auch mit der Küche selbst bekannt, beschreibt deren Einrichtung, die Feuerstellen, die Koch- und Bratgeschirre, die verschiedenen Arten der Lebensmittelaufbewahrung (Speicher, Korb usw.), ferner die Brennstoffe. Wir lernen auch die Speiserythen, die damit zusammenhängenden patriarchalen Bräuche, die Speisen der verschiedenen Fest- und Werktage kennen. Beim Speisen hielten sich Bräuche aufrecht, die auf das einstige Großfamiliensystem und die untergeordnete Stellung der Frau hinweisen. So durften sich z. B. die Frauen nicht an den Tisch setzen, sondern verzehrten die Speisen neben ihrem Mann stehend, wenn sie den Löffel zum Mund führten, wandten sie den Kopf weg vom Tisch. Es gibt im Alsóörség besonders viele primitive Speisen und Geräte. Die einzelnen Speisen und Geräte näher betrachtend, finden wir enge Zusammenhänge zwischen dem Alsóörség und den deutschen und slovenischen Gebieten der Ostalpen. Bezüglich der Volksernährung ist das Alsóörség ein Vorraum der Ostalpen. Alle, die sich mit den Fragen des osteuropäischen Kulturaufbaues befassen, werden diese Studie mit gutem Erfolg verwenden.

Kolozsvár/Ungarn, Universität.

Béla Gunda.

## IV. Eingänge für die Bibliothek.

- Acker, Gustaaf van: Bij de Baloeba's in Congo. Reisverhaal. Antwerpen (1924): 283 S. 8°.
- Behring zum Gedächtnis. Reden und wissenschaftliche Vorträge anlässlich der Behring-Erinnerungsfeier in Marburg an der Lahn, 4. bis 6. Dezember 1940, herausgegeben von der Philipps-Universität Marburg an der Lahn. Berlin-Grunewald: Schultz (1942). 199 S. 4°.
- Birchler, Ralph: Hunser, das Volk, das keine Krankheit kennt. Bern: Huber 1942. 135 S., 18 Abb., 3 Kten. 8°.
- Braunias, Karl: Die Slowaken. Stuttgart und Berlin: Kohlhammer 1942. 90 S. 8°. Völker und Grenzen, für das Deutsche Ausland-Institut herausgegeben von O. A. Isbert und H. Kloß.
- Cahiers de l'école française d'extrême orient. Paris 1942—1943: Madrolle. Supplément A 1940—1941, B 1942. 8°.
- Eckert, Georg: Die Wanderbienenzucht in der Chalkidike. Thessaloniki 1943: Nicolaidis. 7 S. 8°.
- Die Menschenhauttrommeln in Alt-Peru. Berlin: Springer 1943. 8°. Aus: Zeitschr. f. Ethnol. Jhrg. 73.
- Siedlungsgeographische Beobachtungen aus der Chalkidike. Thessaloniki 1943. 36 S. 8°.
- u. Formozis, P. E.: Mazedonischer Volksglaube. Magie, Aberglaube und religiöse Vorstellungen in Saloniki und der West-Chalkidike. Thessaloniki 1943. 106 S. 8°. Volkskund. Beobacht. u. Material. aus Zentral-Mazedonien und der Chalkidike. H. 2.
- Fischer, Eugen: Otto Ammon zum 100. Geburtstage. Leipzig: Thieme 1942. 8°. Aus: Der Erbarzt Bd. 10, H. 12.
- Rassenkundliche Probleme in Weißafrika. Berlin: Dietrich Reimer (Andrews & Steiner). Aus: Beiträge zur Kolonialforschung Bd. 1. 4°.
- Günther, Eckhard: Das Judentum in Mainfranken 1789—1816. Gelsenkirchen-Buer: Post o. J. 205 S. 8°. Dissertation.
- Haetinger, Martin: Zur anthropologischen Stellung der Mokén des Mergui-Archipels. 8°. Stuttgart: Schweizerbart 1943. 7 Taf., 21 Abb. u. Textbeilagen. Aus: Zeitschr. f. Morphol. u. Anthropologie Bd. 40.
- Hoffillierov-Sammelwerk. Festschrift zum 60. Geburtstag von Viktor Hoffillierov. Zagreb (Agram) 1940. IX, 552 S., 2 Bde. 4°. Mitteil. der Kroat. Urgeschichtl. Ges. Bd. 18—21. (1937—1940).
- Kahrs, Ernst: Vom Naturschutzgebiet Neandertal. Krefeld: Klein 1942. 8°. Aus: Die Natur am Niederrhein Jhrg. 18, H. 1—2.
- Klages, Ludwig: Handschrift und Charakter. Gemeinverständlicher Abriß der graphologischen Technik. 21. u. 22. Aufl. Leipzig: Barth 1943. VII, 270 S. 162 Fig. u. 20 Tab. 8°.
- Kutz, Adalbert: Musikgeschichte und Tonsystematik. Studien zur Entwicklung der Musik in der Stadtkultur. Berlin: Junker und Dünnhaupt 1943. XXII, 606 S. 8°. Neue Deutsche Forschungen Bd. 313.
- Lidén, Oskar: De flinteggade benspetsarnas nordiska kulturfåsar. Lund: Gleerup (1942). 142 S. 8°. Acta reg. societ. human. litterar. lundensis 33.
- Ludendorff, H.: Die astronomischen Inschriften der Maya. Kopenhagen: Munksgaard 1940. Aus: Festschrift für Elis Strömgren. 8°.
- Montandon, George: L'ogénèse culturelle. Traité d'ethnologie cyclo-culturelle et d'ergologie systématique. Paris: Payot 1934. 778 S. 438 fig., 7 graph., 19 cart. dans le texte, 12 cart. et 32 planch. hors texte. 8°.
- Nevermann, Hans: Kulis und Kanaken. Forschungsfahrten auf Neukaledonien und in den Neuen Hebriden. Braunschweig: Wenzel 1942. 306 S. 28 Bildtaf., 10 Zeichn. u. Karten. 8°.
- Plischke, Hans: Die Völker Europas und das Zeitalter der Entdeckungen. 2. durchgeseh. u. erweit. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1943. 62 S., 2 Abb., 1 Kte. 8°.



- Scharschmidt, Clemens: Studien zur Auslandskunde: Ostasien. Berlin: Junker und Dünhaupt 1943. Bd. 1, Lief. 1. 2. 8°.
- Schuchhardt, Carl: Vorgeschichte von Deutschland. 5. durchgesehene Auflage. München, Berlin: Oldenbourg 1943. X, 438 S. 357 Abb. 8°.
- Siemenssen, Rudolf: Germanengut im Zunftbrauch. Berlin-Dahlem: Ahnen-erbe (1942). 194 S., 12 Taf. 8°.
- Speiser, F[elix]: Geschichte des Museums für Völkerkunde in Basel für das Jahr 1893 bis 1942. Basel: Birkhäuser 1943. Aus: Verhandl. d. Naturf. Ges. Bd. 54. 8°.
- Bericht über das Basler Museum für Völkerkunde für das Jahr 1942. Basel: Birkhäuser 1943. 19 S. Aus: Verhandl. d. Naturf. Ges. Bd. 54. 8°.
- Stahl, Günther: Afrikanische Tabakpfeifen. Berlin: Kasper 1943. 8°. Aus: Chronica Nicotiana Bd. 4, H. 1.
- Der Tabakgenuß in der neuen Welt vor ihrer Entdeckung durch Kolumbus. Berlin: Gahl 1943. 8°. Aus: Acta Nicotiana 2. (Der Tabak Bd. 3.)
- Kolumbus, der Wiederentdecker Amerikas. Berlin: Kasper 1942. 8°. Aus: Chronica Nicotiana Bd. 3, H. 3—4.
- Staudacher, Willibald: Die Trennung von Himmel und Erde, ein vorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und den Orphikern. Tübingen: Bölzle 1942. XVIII, 121 S. 8°.
- Sydow, Eckart von: Im Reiche gottähnlicher Herrscher. Streifzüge durch Westafrika. Braunschweig: Wenzel 1943. 148 S., 32 Bildtaf., 1 Kte. 8°.
- Vannicelli, Fr. Luigi: La Famiglia cinese. Studio etnologico. Milano: Società Editrice „Vita e pensiero.“ 1943, IX, 479 S. 8°. Pubblicazioni dell'univers. cat. S. Cuore vol. 21, serie 5.
- Vicedom, Georg F., und Tischner, Herbert: Die Mbowamb. Die Kultur der Hagenberg-Stämme im östlichen Zentral-Neuguinea. Bd. 2—3. Hamburg: Friederichsen, de Gruyter & Co. 1943. 4°. 2, 1. Gesellschaft. 2, 2. Religion und Weltbild. 3. Mythen und Erzählungen.
- Weltkugelbaum: Der Weltkugelbaum, die Wahrheit von der Eiszeit. Fredsted-Haderslev: Mimers Kilde. 20 S. 8°.
- Westenhöfer, Max: Der Eigenweg des Menschen, dargestellt auf Grund von vergleichend-morphologischen Untersuchungen über die Menschwerdung und Artbildung. Berlin: Mannstaedt. 396 S., 105 Abbild. 8°.
- Wirz, Paul: Einsiedler auf Taprobane. Geschichte dreier Inseln. Bern: Huber 1942. 134 S., 42 Abb. 8°.

## Namen- und Sachregister.

	Seite
Ackerbau. . . . .	363
Adel . . . . . 15f., 19, 137	137
Aegypten 8, 181, 307, 309, 310, 314, 315, 316f.	315, 316f.
Aethiopische Kulturströmung. . . . .	307
Afrika . . . . .	282
Ahnengeister . . . . . 194, 211	211
Ahnenverehrung. . . . .	214
Akkulturation. . . . . 27f.	27f.
Algorobo . . . . . 360, 377	360, 377
Altenherrschaft . . . . .	84
Altersklassen . . . . .	396
Ammonkult . . . . . 307ff.	307ff.
Amulett . . . . .	410
Anbaupflanzen . . . . .	378
Angaité . . . . . 358, 359, 364f., 367	358, 359, 364f., 367
Aranda . . . . .	71ff.
Arbeitsteilung. . . . . 82, 83, 377, 389	82, 83, 377, 389
Ashluslay . . . . .	364, 382
Asmus, G. . . . .	125
Assam . . . . .	40ff.
Atlantis . . . . . 319, 320	319, 320
Avila, Francisco de . . . . .	146
Aymara . . . . .	100
Azteken . . . . .	133
Babylonier . . . . .	7
Bakongo . . . . .	125
Bambuti . . . . .	295
Bande . . . . .	85
Bantu . . . . .	301
Barundi . . . . .	307
Bauten . . . . .	330
Bayombe . . . . .	124
Becker, H. von . . . . .	357
Begräbnis . . . . . 201, 212	201, 212
Behandlung von Tierkrankheiten 181ff.	181ff.
Bemalung . . . . . 369, 387	369, 387
Benin . . . . . 315, 321	315, 321
Bernatzik, H. A. 111, 283, 416, 418	111, 283, 416, 418
Beschneidung. . . . .	77
Bittremieux, L. . . . .	124
Bogen . . . . .	374
Bohne-Fischer H. . . . .	420
Bolivien . . . . .	359
Borneo. . . . .	123
Böser Blick . . . . .	337
Bougainville . . . . .	13
Bratanič, B. . . . .	298
Brautraub . . . . .	394
Brauttracht . . . . .	346
Brsiazzen . . . . .	335
Buckelrind . . . . .	307
Buin . . . . . 12ff.	12ff.
Bursens, A. . . . .	134
Busse, J. . . . .	194

	Seite
Caucatal . . . . . 134, 137, 140, 142	134, 137, 140, 142
Chaco Boreal . . . . .	357ff.
Chamakoko . . . . .	365, 399
Chané . . . . .	364
Ch'iang-Völker . . . . .	250
China . . . . . 215ff., 281	215ff., 281
Chinesische Quellen . . . . .	215
Chiriguano . . . . .	364
Choiseul . . . . .	13
Chorasmier . . . . .	5
Choroti. . . . . 364, 399	364, 399
Claudian, J. . . . .	297
Clauß, L. F. . . . .	129
Cochabot . . . . .	366
Conquistadoren . . . . .	133
Damm, H. . . . .	29
Dämonen . . . . . 146ff., 406	146ff., 406
De Clercq, E. P. L. . . . .	125
Deichgräber, K. . . . .	1
Dichter . . . . .	18
Dorf . . . . .	335
Dorfschaft . . . . .	195
Dualismus . . . . .	277
Eberhard, W. . . . .	215
Ebert, S. . . . .	299
Eckert, G. . . . .	133
Ehe . . . . . 85, 336ff., 394	85, 336ff., 394
Ehescheidung . . . . .	395
Empfängnis. . . . .	75
Endogamie . . . . .	399
Enimaga . . . . .	366
Enthaltsamkeit . . . . . 212, 394	212, 394
Entwicklungsgedanke . . . . .	323
Erdkarte . . . . .	6
Ernährung . . . . .	297
Eßsitten . . . . .	381
Ewe . . . . .	136
Exogamie . . . . .	399
Fackellauf . . . . .	206
Fadenspiel . . . . .	65ff.
Falke . . . . .	87ff.
Fallen . . . . .	374, 375
Familie . . . . . 2, 72, 276, 366	2, 72, 276, 366
Farben . . . . .	387f.
Farben des Rindes . . . . .	164
Fasten . . . . .	159
Fauna . . . . .	361f.
Fél, E. . . . .	298
Felsbilder. . . . . 293f., 312f., 318, 319	293f., 312f., 318, 319
Felsenhöhlen . . . . .	85
Fettschwanzschaf . . . . .	307ff.
FettsteiBschaft . . . . .	309
Feuer . . . . . 72f., 82, 159, 380	72f., 82, 159, 380

	Seite		Seite
Fezzanschaf . . . . .	311, 315f.	Hottentotten . . . . .	307
Fidschi-Inseln . . . . .	293f.	Huanca . . . . .	134, 138, 139, 142, 161
Fischerei . . . . .	362, 376	Huancahuilla . . . . .	139
Flechtere . . . . .	384		
Flora des Chaco . . . . .	360f.	Ibo . . . . .	135
Frauen der Aranda . . . . .	71ff.	Ilowasenke . . . . .	299
Frauengesänge . . . . .	17	Indien . . . . .	218ff., 263
Frauentracht . . . . .	299	Indizes . . . . .	270ff.
Fürer-Haimendorf . . . . .	126	Indonesien . . . . .	114, 281
		Initiation 77, 87, 94, 212, 369, 391,	399
Galla . . . . .	307	Inka . . . . .	87ff., 133ff., 142, 146
Gallitschnik . . . . .	328ff.	Islam . . . . .	307
Geburt 76, 85, 86, 157, 158, 160, 161,	194ff., 390	Isolierhütte . . . . .	196
Geburtszeremonien . . . . .	197ff.		
Geier . . . . .	87ff.	Jagd 83, 84, 156, 362, 374ff.,	407
Geister . . . . .	159, 194, 337, 338, 405	Jagdfallen . . . . .	123
Gemeinschaft . . . . .	276ff.	Jahreszeiten . . . . .	172
Gemeinschaftsfamilie . . . . .	276	Jahreszeitenfeste . . . . .	400
Genußmittel . . . . .	379	Jahreszyklus . . . . .	390
Gerontogene Herrschaft . . . . .	276		
Gesellschaft . . . . .	396	Kajotugui . . . . .	357ff., 382, 403
Götter . . . . .	73, 77, 194, 195, 213, 214	Kalebasse . . . . .	387
Gottkönigtum . . . . .	142	Kämpfe . . . . .	85
Grabstock . . . . .	85, 161, 378	Kannibalismus . . . . .	141
Griechische Völkerkunde . . . . .	1ff.	Kardos, L. . . . .	422
Guaikuru . . . . .	364	Kaskihá . . . . .	365, 371
Guentuse . . . . .	366	Kauffmann, H. E. . . . .	40, 419
Guineaküste . . . . .	136, 141	Khotan-Völker . . . . .	252
Güngör, K. . . . .	296	Kinderkeime . . . . .	85f.
Guyana . . . . .	106	Kindermord 84, 211, 390, 395, 399	
		Klagelieder . . . . .	16, 18, 21, 36, 37
Hackbau . . . . .	308	Klassifikatorisches System . . . . .	278ff.
Haeckel, J. . . . .	125	Knotenschrift . . . . .	134
Haller, H. . . . .	300	Koka . . . . .	158, 160
Hamiten . . . . .	210, 308, 309	Kolonialethnologie . . . . .	111
Handel . . . . .	387	Kolumbien . . . . .	134
Handwerk . . . . .	29ff., 382ff.	Konde . . . . .	194
Häuptlingswesen 24, 26, 27, 35, 38,	136, 199, 202, 210, 366, 369, 390,	Kondor . . . . .	92f.
	396	Königsinsignien . . . . .	96, 101
Hausa . . . . .	310	Kopljagd . . . . .	33, 137, 139, 141
Hausbau . . . . .	371ff.	Kori . . . . .	157ff., 161
Haustier . . . . .	165, 307ff.	Körner, Theo . . . . .	114
Hebamme . . . . .	196	Körpergeruch . . . . .	371
Heilige Federn . . . . .	96	Körperpflege . . . . .	371
Heiligenthal, R. . . . .	126	Krankheiten . . . . .	195
Heilkunde . . . . .	181, 411	Kriegführung 133ff., 157, 199, 382,	397
Heirat . . . . .	210, 328ff., 393, 395	Kriegsgesang . . . . .	38
Heiratszeremonie . . . . .	17, 23, 37	Krokodil . . . . .	29
Hekataios v. Milet . . . . .	3ff.	„Krone“ der Inka . . . . .	87ff.
Helbig, K. . . . .	123	Krönung . . . . .	89
Hellbusch, S. . . . .	71, 293	Krüger, F. . . . .	119
Hellpach, W. . . . .	122	Kukwe . . . . .	203
Herdennamen . . . . .	166	Kultgesänge . . . . .	14
Herero . . . . .	307	Kultische Feste . . . . .	399ff.
Herodot . . . . .	6	Kulturübersicht . . . . .	264ff.
Herrmann, F. . . . .	322	Kulturwechsel . . . . .	216, 365
Herrschaft . . . . .	276ff.	Kunst . . . . .	411
Herrschaftsfamilie . . . . .	276f.	Küppers, G. A. . . . .	328
Hindukusch . . . . .	118		
Hirten . . . . .	176	Lager . . . . .	72, 371
Hochkultur . . . . .	133, 135, 142, 281	Lagercrantz, L. . . . .	123
Hochzeitsbräuche . . . . .	329ff., 336ff.	Laipisi . . . . .	365
Holzbearbeitung . . . . .	386	Langbeinschaf . . . . .	309
Homosexualität . . . . .	395	Laumanns, G. . . . .	301
Hörige . . . . .	15, 26	Lebender Leichnam . . . . .	139, 141



	Seite
Lebenswesen . . . . .	164
Lendl, E. . . . .	299
Lengua . . . . .	357ff.
Libyen . . . . .	115
Lieder . . . . .	34ff., 136
Lile 134, 137, 138, 139, 141, 142	
Lippenpflocke . . . . .	366
Magie 138, 141, 211, 212, 213, 214, 407	
Mahlzeiten . . . . .	380
Maniki-Inseln . . . . .	293
Masai . . . . .	307
Maskoi-Stämme . . . . .	364, 365, 367
Mataco . . . . .	364
Mate . . . . .	379
Mazedonien . . . . .	328ff.
Medizin . . . . .	202f., 204
Medizinmann . . . . .	206, 210
Meidung . . . . .	86, 198, 208
Melanesien . . . . .	29
Mennoniten . . . . .	365f.
Menschenhäute . . . . .	138
Menschenhauttrommeln . . . . .	133ff.
Menstruation . . . . .	194, 212, 382
Meyer, J. J. . . . .	117
Mestizen . . . . .	161
Miazen . . . . .	335
Mikronesien . . . . .	29
Milke, W. . . . .	275
Mission . . . . .	13, 27, 366, 378
Moeller, K. von . . . . .	87
Monat . . . . .	173
Moro . . . . .	365
Mühlmann, W. E. . . . .	418
Mumifizierung . . . . .	139
Muschelgeld . . . . .	18, 23, 25
Musikinstrumente . . . . .	387, 414
Mutterbruder . . . . .	161
Mythen . . . . .	77ff., 85, 86, 87, 163, 405
Naga . . . . .	126
Nahrungsmittelzubereitung 73, 83, 380	
Namen der Rinder . . . . .	165
Namengebung . . . . .	198
Neolithikum . . . . .	312ff.
Netzarbeit . . . . .	383
Neuaufnahmen . . . . .	109, 291
Neu-Guinea . . . . .	13
Nevermann, H. . . . .	114
Nias . . . . .	34ff.
Nichtanimistische Weltanschauung 139	
Niger . . . . .	310
Nooteboom, C. . . . .	300
Nordafrika . . . . .	307
Nordamerika . . . . .	283
Nutzen des Viehs . . . . .	187
Nyakyusa . . . . .	194ff.
Observanz des Viehs . . . . .	189
Odyssee . . . . .	1ff.
Oost-Soemba . . . . .	300
Opfer . . . . .	37, 133, 136, 140, 141, 161
Ordentliche Sitzung . . . . .	109, 291
Ostjaken . . . . .	122
Ostpreußen . . . . .	420
Palotay, G. . . . .	300
Panpfeife . . . . .	16, 25

Paraguay . . . . .	359
Parther . . . . .	4f.
Patriarchale Herrschaft . . . . .	276
Perser . . . . .	8f.
Peru . . . . .	87ff., 133ff.
Peters, H. . . . .	115
Petrovdan . . . . .	343
Pflanzungen . . . . .	378
Pflug . . . . .	298
Picara . . . . .	140
Pilcomayo . . . . .	359
Poesie . . . . .	16, 17
Polterabend . . . . .	353
Polygamie . . . . .	200, 209, 394
Polynesien . . . . .	29, 280, 281, 282, 293
Porobund . . . . .	135
Prostitution . . . . .	8
Pyrenäen . . . . .	119
Quebracho colorado . . . . .	360
Quechua . . . . .	100, 136, 146
Rassenkunde . . . . .	126, 129
Rassenvieh . . . . .	179
Recht . . . . .	398
Regenzauber . . . . .	25, 156
Religion . . . . .	138, 404
Rezensionen . . . . .	283ff.
Rinderzucht . . . . .	163ff.
Ruanda . . . . .	162ff.
Rubiana . . . . .	29, 30
Rumänien . . . . .	297
Rundhütten . . . . .	308
Rungwe . . . . .	203
Sagen . . . . .	104, 408f.
Sai-Völker . . . . .	255
Salomo-Inseln . . . . .	12ff., 29ff.
Salz . . . . .	379
Sammelwirtschaft . . . . .	303, 337, 421
Sanapaná . . . . .	358, 359, 364
Sattler, W. . . . .	300
Schafressen . . . . .	307ff.
Schaustellung des Viehs . . . . .	187
Schebesta, P. . . . .	295
Scheinheirat . . . . .	210, 211
Schichtung . . . . .	396
Schmidt, W. . . . .	29
Schmuck . . . . .	74, 345, 369, 370
Schnittger, F. M. . . . .	34
Schrifttum . . . . .	144, 269, 321, 357
Schuhmacher, P. . . . .	162
Schultz, B. K. . . . .	126
Schweizer Alpen . . . . .	421
Schwirrholz . . . . .	77, 87
Seelenglaube . . . . .	405
Seilerei . . . . .	383
Senegal . . . . .	310
Serner, A. . . . .	419
Siedlung . . . . .	15, 396
Siegeszeichen . . . . .	137, 140
Sioux . . . . .	125
Sippe 77, 199, 204, 207, 209, 336, 345	
Sippennamen . . . . .	336
Skylax . . . . .	3
Skythen . . . . .	7, 9
Solentränken . . . . .	171
Solon von Athen . . . . .	10

	Seite		Seite
Somal . . . . .	307	Überschwemmungsgebiet . . . . .	359
Somatische Typen. . . . .	367f.	Übertragungsidee . . . . .	113
Sonnenkult. . . . .	133, 140, 312, 320	Umgangsformen . . . . .	404
Speiseverbote . . . . .	381	Ungarn . . . . .	298
Spiele . . . . .	40ff., 415		
Spielzeug. . . . .	69f.	Vaterschwester . . . . .	161
Sport . . . . .	41ff.	Vatuele . . . . .	293
Sprache . . . . .	19f., 26, 162, 327	Vegetationsfeste . . . . .	117
Staatskult . . . . .	140	Verkehr . . . . .	388
Staatstypus . . . . .	275ff.	Verwandtschaftsnamen . . . . .	301, 399
Steinitz, W. . . . .	122	Verwandtschaftsordnung . . . . .	301, 399
Steinzeit . . . . .	420	Verwandtschaftsterminologie . . . . .	275ff.
Sterbebräuche . . . . .	401	Viehfutter . . . . .	168
Sterne . . . . .	408	Viehkalendar . . . . .	172
Stickerel . . . . .	300	Viehschutz . . . . .	186
Strafrecht . . . . .	85, 141	Viehzucht . . . . .	162ff., 177ff., 378
Sudan . . . . .	142, 308, 310, 315	Völkerkunde, Große . . . . .	111
Sujin . . . . .	358, 364	Völkerpsychologie . . . . .	122, 322ff.
Sünde . . . . .	159, 161	Volkscharakterologie. . . . .	322ff.
Symbol . . . . .	22, 26	Volkslieder . . . . .	12ff.
		Volksnahrung . . . . .	422
Tabak . . . . .	74, 378, 379	Vorderasiatische Völker . . . . .	261
Tabu . . . . .	34, 83, 192, 195, 381	Vorinkaische Kulturschicht. . . . .	141
Tänze . . . . .	35, 36, 37, 40, 73, 76, 77, 86, 137, 155, 156, 157, 161, 350, 393, 400, 414		
Taulipang . . . . .	103	Wadschagga . . . . .	307
Tatauierung . . . . .	369	Waffen . . . . .	74, 139
Technische Bezeichnung des Rindes	163	Waldmeier-Brockmann A. . . . .	421
Tembé . . . . .	103	Wanderlager . . . . .	372
Teufel . . . . .	139, 158, 159, 160, 406	Wanderungszyklus . . . . .	389
Thadou-Kuki . . . . .	40ff.	Wanyamwesi . . . . .	307
Thurnwald, R. . . . .	12ff., 283ff., 416	Wasserbeschaffung . . . . .	377
Tibbu . . . . .	310	Wassui . . . . .	307
Tibet . . . . .	136	Weberei . . . . .	383
Tibeter . . . . .	251f.	Wehrbauten . . . . .	333
Tierkrankheiten . . . . .	181	Weide . . . . .	168
Toba . . . . .	358, 364	Weidepflege . . . . .	168f.
Tod . . . . .	194, 201, 209, 395	Weltauffassung . . . . .	7, 139, 210
Togo. . . . .	310	Werder, P. von. . . . .	275
Toozli . . . . .	358, 364	Werth, E. . . . .	307
Töpferei . . . . .	384	Westasiatische Völker . . . . .	215ff.
Totemismus . . . . .	22, 34, 83, 84, 87, 95, 125	Wettengel . . . . .	71
Totengeister . . . . .	15, 34	Wildschaf . . . . .	311
Tracht . . . . .	368, 369	Witwe . . . . .	196, 395
Trimborn, H. . . . .	146	Woche . . . . .	176
Trinkzeremonie . . . . .	205, 207, 208		
Trommelform . . . . .	138	Yoruba . . . . .	135
Trommeln . . . . .	133ff., 158	Yüeh-chih-Völker . . . . .	256
Trophäen. . . . .	133, 137, 138, 142	Yürüken . . . . .	296
Trophäenhallen . . . . .	139		
Tshiluba . . . . .	124	Zackelschaf . . . . .	309, 310, 311, 315, 317
Tsiragua . . . . .	365	Zauber . . . . .	146ff., 337, 369, 407, 410
Tuámiru-Dichtung . . . . .	17, 20, 24,	Zentralasiatische Völker . . . . .	215ff.
Tuareg . . . . .	310	Zeremonialgeräte . . . . .	29ff., 86f.
Türken . . . . .	217, 267, 336	Ziege . . . . .	308
Turkestan-Völker . . . . .	215ff.	Zivilrecht . . . . .	164
		Zulu . . . . .	125
		Zweiklassen . . . . .	125
		Zwillinge . . . . .	157, 161, 194ff.



## Inhaltsverzeichnis.

### Abhandlungen.

	Seite
Becker, H. v., Lengua und Kaiotugui. Indianerstudien im Chaco Boreal . . .	357
Bernatzik, H. A., „Wissenschaftliche“ Rezensionen . . . . .	283
Busse, J., Die Zwillingsgeburt bei den Nyakyusa . . . . .	194
Damm, H., Unbekannte Zeremonialgeräte von Rubiana (Salomo-Inseln) . .	29
Deichgräber, K., Die Ziele und Formen griechischer Völkerkunde dargestellt am Beispiel ihrer Anfänge . . . . .	1
Eberhard, W., Die Kultur der alten zentral- und westasiatischen Völker nach chinesischen Quellen. Mit einer Doppeltafel . . . . .	215
Eckert, G., Die Menschenhauttrommeln in Alt-Peru . . . . .	133
Hellbusch, S., Die Frauen bei den Aranda . . . . .	71
Herrmann, F., Volkscharakterologie. Forderungen, Wege und Ziele . . . .	322
Kauffmann, H. E., Die Spiele der Thadou-Kuki in Assam . . . . .	40
Küppers, G. A., Die Hochzeiten zu Gallitschnik in Mazedonien . . . . .	328
Milke, W., Staatstypus und Verwandtschaftsterminologie . . . . .	275
von Moeller, K., Falke, Geier und die „Krone“ der Inka . . . . .	87
Mühlmann, W. E., Bemerkung . . . . .	418
Schnitger, F. M., Lieder von Nias . . . . .	34
Schumacher, P., Die Viehzucht in Ruanda . . . . .	162
Thurnwald, R., Alte und neue Volkslieder aus Buin . . . . .	12
— Berichtigung . . . . .	416
Trimborn, H., Dämonen und Zauber im Inkareich . . . . .	146
Werth, E., Die afrikanischen Schafrassen und die Herkunft des Ammonkultes	307

### Literarische Besprechungen.

Asmus, Gustav: Die Zulu (J. Glück) . . . . .	125
Bernatzik, H. A.: „Historische Entwicklung und Zielsetzung der Völkerkunde“ Bd. I (S. 5—12) und „Aufgaben der Kolonialethnologie“ Bd. I (13—56) (W. E. Mühlmann) . . . . .	111
Bittermieux, Leo; Woordkunst der Bayombe (J. Glück) . . . . .	124
Bohne-Fischer, Hedwig: Ostpreußens Lebensraum in der Steinzeit (O. Kunkel)	420
Bursens, Amaat: Tonologische Schets van het Tshiluba (J. Glück) . . . .	124
Bratanić, Branimir: Oraće sprave u hrvata (Béla Gunda) . . . . .	298
Claudian, Joan, Alimentatia populului român în cadrul antropo-geografiei si istoriei economice (Béla Gunda) . . . . .	297
Clauf, L. F.: Rasse und Seele (Arthur Hintze) . . . . .	129
De Clercq, E. P. L.: De Bakongo in hun taal (J. Glück) . . . . .	124
Deutsche im Hindukusch. Bericht der Deutschen Hindukusch-Expedition 1935 (Gelpke) . . . . .	118
Die große Völkerkunde von Hugo A. Bernatzik (Die Schriftleitung) . . . . .	111
Ebert, Sigrid: Die Marburger Frauentracht (H. Nevermann) . . . . .	299
Fél, Edit: Kocs 1936-ban. Néprajzi monográfia (Béla Gunda) . . . . .	298
Fürer-Haimendorf, Christoph v.: Die nackten Nagas (F. M. Schnitger) . . .	126
Güngör, Kemal: Cenubi Anadolu Yürüklerinini etno-antropolojik tetkiki (W. Eberhard) . . . . .	296
Haller, Hermann: Syrmien und sein Deutschtum (Georg Eckert) . . . . .	300
Haeckel, Josef: Totemismus und Zweiklassensystem bei den Sioux-Indianern (Georg Eckert) . . . . .	125
Helbig, Karl: Urwaldwildnis Borneo (F. M. Schnitger) . . . . .	123
Heilighenthal, R.: Rasse und Wohnung in der großen Agglomeration (Arthur Hintze) . . . . .	126



	Seite
Hellpach, Willy: Geopsyche. Ders.; Einführung in die Völkerpsychologie (J. Glück) . . . . .	122
Kardos, László: Az Őrség népi táplálkozása (Volksnahrung in der Unterwarth) (Béla Gunda) . . . . .	422
Körner, Theo: Indonesien. (Bd. III, S. 251—294) und Nevermann, Hans: Südsee. (Bd. III, S. 295—364) (Hans Damm) . . . . .	114
Krüger, Fritz: Die Hochpyrenäen. C. Ländliche Arbeit. Bd. II. (Béla Gunda)	119
Lagercrantz, S.: Beiträge zur Kulturgeschichte der afrikanischen Jagdfallen (J. Glück) . . . . .	123
Laumanns, Grete: Verwandtschaftsnamen und Verwandtschaftsordnungen im Bantugebiet (W. Milke) . . . . .	301
Lendl, Egon: Das Deutschtum in der Ilowasenke (H. Nevermann) . . . . .	299
Meyer, Johann Jacob: Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation (Gelpke) . . . . .	117
Nootebom, C.: Oost, Soemba (H. Nevermann) . . . . .	300
Palotay, Gertrud: Oszmán török elemek a Magyar himzésben (H. Nevermann)	300
Peters, Hermann: Haustier und Mensch in Libyen (J. Glück) . . . . .	115
Sattler, Wilhelm: Die slawonische Drauniederung als deutsche Volksinsellandschaft (Georg Eckert) . . . . .	300
Schebesta, Paul: Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri, Ergebnisse zweier Forschungsreisen zu den zentralafrikanischen Pygmäen (S. Hellbusch) . .	295
Schultz, B. K.: Taschenbuch der rassenkundlichen Meßtechnik (Arthur Hintze)	126
Steinitz, W.: Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten. I. Teil (Béla Gunda) . . . . .	122
Waldmeier-Brockmann, Anni: Sammelwirtschaft in den Schweizer Alpen (Béla Gunda) . . . . .	421
Wirz, Paul: Einsiedler auf Taprobane (Gelpke) . . . . .	421



